ZUR FEIER DES REFORMATIONSFESTES

UND DES

ÜBERGANGS DES REKTORATS

AUF

DR. HEINRICH BRUNS

LADET HIERMIT EIN

DER REKTOR DER UNIVERSITÄT

D. GEORG HEINRICI

DURCH DEN

DESIGNIERTEN DEKAN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

D. LUDWIG IHMELS.

DAS DOGMA IN DER PREDIGT LUTHERS.

LEIPZIG 1912
DRUCK VON ALEXANDER EDELMANN
UNIVERSITÄTSBUCHDRUCKER.

Am 31. Oktober wird die Universität das Gedächtnis der Reformation durch einen Festgottesdienst in der Paulinerkirche feiern. Am Sonntag den 3. November unmittelbar nach Beendigung des Gottesdienstes, wird gleichfalls in der Paulinerkirche der Student der Theologie Friedrich Schauer eine kurze lateinische Rede halten über das Thema: *Lutherus quid de servo arbitrio contra Erasmum statuerit.*

An den Gottesdienst am 31. Oktober schließt sich um 11 Uhr die Feier des Rektorwechsels in der Aula der Universität, wobei der derzeitige Rektor D. theol. GEORG HEINRICI, ordentlicher Professor der Theologie, über das Studienjahr 1911/1912 Bericht erstatten und sodann das Rektorat seinem erwählten und bestätigten Nachfolger Dr. phil. HEINRICH BRUNS, ordentlichem Professor der Philosophie, feierlich übergeben wird.

Zu diesen Feiern wird im Namen des Rektors durch das vorliegende Programm geziemend eingeladen.

Leipzig, den 23. Oktober 1912.

2) Indes, es ist ganz und gar nicht in erster Linie dies Gegenwartsinteresse, durch das die folgende Untersuchung veranlaßt ist. Vielmehr sollten die bisherigen Sätze lediglich dazu dienen, die nachfolgenden Ausführungen in einem Programm einzuführen, das zu einem Fest einladen soll, in welchem die Kirche der Reformation alljährlich sich erneut auf das besinnt, was sie ist und sein will. Die letzte Absicht bei der Wahl des Themas war eine völlig andere. Mit einem bescheidenen Beitrag an einem einzelnen Punkte sollte eine allgemeine Aufgabe erneut in Erinnerung gebracht sein, deren Bedeutung für die Theologie und Praxis der Kirche noch lange nicht genug gewürdigt zu sein scheint: ich meine eine grundsätzliche Untersuchung des Zusammenhanges des Dogmas und der Predigt der Kirche. Gewiß hat die Kirchengeschichte gerade in jüngster Zeit auch die Predigt der Kirche in breitem Umfang in den Kreis ihrer Darstellung einbezogen,[1] und die Dogmengeschichte beschränkt sich längst nicht mehr darauf, nur einzelne dogmatische Predigten, die direkt für die Formulierung des Dogmas bedeutsam sind, hereinzuziehen; in dem Maße vielmehr, als sie das Dogma in engem Zusammenhang mit der jeweiligen Frömmigkeit der Kirche darstellen will, kann sie auch an der Predigt nicht vorüber. Inwieweit auch die Dogmatik für die Bildung ihrer Sätze mit der Predigt der Kirche Fühlung hat, läßt sich naturgemäß wenig kontrollieren. Immerhin fehlt es jedenfalls innerhalb der sogenannten Bewußtseinstheologie, da, wo sie die in der Gemeinde lebenden Gedanken zu entfalten unternimmt, nicht ganz an einer Verwertung auch der Predigt der Kirche, und in jüngster Zeit hat gerade ein Dogmatiker in einer sehr sorgfältigen Analyse ein bekanntes Predigtwerk der jüngsten Zeit auf die in ihm vertretene Frömmigkeit und dem Zusammenhang dieser Frömmigkeit mit dem Dogma der Kirche untersucht.[2] Vollends versteht sich von selbst, daß die Geschichte der Predigt auch an dem Inhalt der Predigt nicht vorüber kommt; im ganzen aber wird man wohl urteilen müssen, daß hier der Zusammenhang der Predigt mit der Frömmigkeit und dem Dogma der jedesmaligen Zeit verhältnismäßig bisher weit weniger beachtet ist, als man vermuten möchte. In jüngster Zeit setzt jedoch gerade

---

1) In hervorragendem Maß gilt das beispielsweise von Haucks Kirchengeschichte Deutschlands.

2) Bachmann, Gott und die Seele. Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche und Theologie in der Gegenwart. 1. Heft. Allerlei Predigtproben 1910.

hier ein Wandel ein. Man ist auf die Aufgabe aufmerksam geworden,[1] und es fehlt auch bereits nicht an wertvollen Einzelbeiträgen zu ihrer Lösung.[2] Immerhin ist noch lange nicht eine nachdrückliche Erinnerung überflüssig, welche Bedeutung eine Untersuchung der Wechselwirkung von Dogma und Predigt für Theorie und Praxis der Kirche beanspruchen darf.

Will die Dogmengeschichte und die Symbolik sich nicht darauf beschränken, nur die direkten dogmatischen Formeln zu beachten und zu vergleichen, will sie vielmehr das Dogma im Zusammenhang mit der Frömmigkeit der jedesmaligen Zeit verstehen lehren, dann wird sie für die Darstellung der Frömmigkeit an der Predigt der Kirche notwendig eine der vornehmsten Quellen haben. Als Ausdruck der offiziell behaupteten Frömmigkeit ist freilich gewiß das kultische Handeln im engeren Sinn von ungleich größerer Wichtigkeit. Insofern hat Kolde mit Recht nachdrücklich auf die Bedeutung seines Studiums für die Dogmengeschichte hingewiesen.[3] Soll aber ausgemacht werden, an welchem Umfange und in welchem Sinne das von der Kirche behauptete Dogma in der Frömmigkeit der Zeit wirklich lebt, dann kommt dafür neben der übrigen aszetischen Literatur und vor allem den in der Kirche wirklich lebenden Gebetsformeln notwendig vor allem die Predigt der Kirche in Betracht. Wie lehrreich ist es bereits, einen einzelnen Text durch die Predigt der Kirche in ihren verschiedenen Perioden zu verfolgen oder etwa auch darauf zu achten, wie die Predigt von der Auferstehung Christi

---

1) Bachmann a. a. O. p. 5: Es gehört zu den Aufgaben, die gelöst werden müssen, die Predigtliteratur daraufhin zu untersuchen, wie Theologie und Frömmigkeit sich berühren, sich gegenseitig befruchten, sich miteinander vereinigen zum Dienst der Gemeinde. Vgl. dazu, wie zu dem Ganzen meinen Artikel: Dogmatik und Predigt Th. L. Bl. 1911, 1 ff., 25 ff.

2) Außer der Studie von Bachmann nenne ich Niebergall, die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht und in der Predigt. 2. Aufl. 1910. Schubert, Unsere Predigt vom auferstandenen Heiland 1910; von katholischer Seite Rieder, Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Auch die einleitenden Monographien zu dem Sammelwerk von G. Leonhardi-W. v. Langsdorff gehen zum Teil näher auf den dogmatischen Gehalt der Predigten ein; unter den Einzeldarstellungen berücksichtigt auch ihn u. a. Peters, Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim. 1910.

3) Kolde, Dogma und Dogmengeschichte N. K. Z. 1908, 485 ff., bes. 505 ff.

in den verschiedenen Perioden der Kirche und den verschiedenen Konfessionen sich gestaltet. Ja, wer wirklich meinen sollte, daß es bei dem ganzen Kampf um das Dogma um etwas sehr bedeutungsloses sich handelt, brauchte sich nur zu überzeugen, wie die verschiedene Frömmigkeit schon in der Rolle sich widerspiegelt, welche das Dogma überhaupt in der jedesmaligen Predigt spielt. Eben darum ist auch die Dogmatik an den Fragen, die sich hier erheben, aufs höchste interessiert. Jedenfalls dann, wenn auch sie nicht mit einer Reproduktion des kirchlichen Dogmas sich begnügen will, sondern die dogmatischen Sätze irgendwie als Ausdruck der Frömmigkeit gestalten möchte. Ist es ihr damit ernst, dann hat sie viel Ursache, auch durch ein Studium der Predigt in ihrer Mannigfaltigkeit und kirchlichen Eigenart sich das Auge für das schärfen zu lassen, worauf es ankommt, und — worauf es nicht ankommt. Endlich sollte es sich von selbst verstehen, daß die Praxis der Predigt hier überreiche Gelegenheit hat, zu lernen. Wenigstens gilt das dann, wenn sie nicht bloß irgendwelche unklare Stimmungsreligion pflegen möchte, sondern ein ganz bestimmtes Evangelium, welcher Art es immer auch sei, bezeugen will. Neuerdings hat man ja gern der Predigt die Notwendigkeit psychologischer Vermittlung eindringlich zu machen versucht. Selbstverständlich mit Recht. Man schärft damit allerdings nur etwas ein, was alle wahrhaft großen Prediger notwendig längst übten, aber es ist gewiß heilsam, wenn die selbstverständliche Forderung nachdrücklich auch als solche betont wird. Dann wird es für den Prediger freilich zu allererst darauf ankommen, daß er mit dem Boden, auf dem er wirken möchte, genau vertraut ist; dazu mag die Volkskunde und Kirchenkunde, wie man sie in der Gegenwart pflegt, ihm bedeutsame Dienste tun. Viel wichtiger, weil grundleglicher, ist aber das andere, daß er die Fäden sehen und zeichnen lernt, die das Evangelium, das er predigen möchte, mit dem religiösen Bedürfen seiner Hörer verknüpfen. Dafür aber wird er ebenso von den großen Predigern der eigenen Kirche, wie anderer Denominationen lernen wollen. Die Forderung psychologischer Vermittlung besteht ja überall in gleicher Weise. Aus der Verschiedenheit der Predigt kann er aber gerade lernen, worauf es für ihn ankommt. Man möchte meinen, daß, wo jemand auf die hier liegenden Aufgaben erst einmal aufmerksam geworden sei, er ihrem Reiz sich nicht wieder werde entziehen können.

3) Alles das muß sich aber an der Predigt Luthers in hervorragendem

Maße illustrieren lassen.[1] Die Bewegung, die mit seinem Namen verknüpft ist, bedeutet ja innerhalb der kirchlichen Entwicklung einen Einschnitt, wie wir ihn sonst nicht kennen. Bestehen daher die obigen Ausführungen zu Recht, so muß das Neue, das in der Reformation einsetzt, auch in einem ganz neuen Verständnis der Aufgabe der Predigt sich widerspiegeln, wenn anders diese Predigt auf der Höhe ihrer Zeit steht. Insbesondere muß sich gerade auch aus ihr die Frage beantworten lassen, die immer noch nicht zur Ruhe kommen will, und an der der Dogmatiker ebenso interessiert ist wie der Dogmenhistoriker, ob und in welchem Sinne auch die Reformation am überkommenen Dogma festgehalten hat. Dagegen mag es einen Augenblick scheinen, als ob der Praktiker der Gegenwart aus Luthers Predigt weniger lernen könne. Die Situation ist insofern heute ja eine völlig andere, als Luther von den intellektuellen Schwierigkeiten, mit denen heute, mehr oder weniger, jeder Prediger zu ringen hat, so gut wie nichts wußte. Nun wird sich freilich zeigen lassen, daß selbst für diese Frage von Luther mehr zu lernen ist, als man zunächst meinen möchte; die Hauptsache aber ist das andere, daß gerade die Situation, wie sie für Luther vorlag, an die Aufgabe psychologischer Vermittlung ganz ungeheuere Anforderungen stellte. Ist es wirklich richtig, daß es durch die Reformation zu einem ganz neuen Verständnis des Christentums gekommen ist, dann wird es doch zu einer Frage von höchstem Interesse, wie es dem Prediger gelungen sei, dies Neue Zuhörern zu vermitteln, die noch ganz unter den überlieferten Anschauungen herangewachsen waren.

Naturgemäß wird demnach die folgende Untersuchung die Lösung einer dreifachen Aufgabe versuchen müssen. Es wird zuerst darauf an-

1) Luther als Prediger behandeln außer den Darstellungen in der Geschichte der Homiletik und Biographien in Sammelwerken u. a. Richter, „Luther als Prediger" 1883. Kalchreuter, Luther als Prediger in „Halte was du hast" 1888, p. 529 ff. Zimmermann, D. M. Luther in „Predigt der Kirche" 2 u. 3. — Ihrem Inhalt nach werden die Predigten Luthers außer in den Gesamtdarstellungen der Geschichte des Dogmas und der Ethik auch in einer Reihe dogmatischer und ethischer Monographien über Luther berücksichtigt. Außer Köstlins Theologie Luthers 2. Aufl. 1901 mögen hier genannt sein: Luthardt, Ethik Luthers 1867. Herrmann, Verkehr der Christen mit Gott, im Anschluß an Luther dargestellt, 6. Aufl. 1908. Thieme, Die sittliche Triebkraft des Glaubens 1895. Walther, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart, 3 Hefte, 1903, 1904, 1909. Auch die Darstellung Luthers in meiner „Christlichen Wahrheitsgewißheit" 2. Aufl. 1908 zieht Luthers Predigten mit heran.

kommen, das neue Verständnis der Predigt herauszuarbeiten, wie es Luther im engsten Zusammenhang mit seinem neuen Verständnis der Frömmigkeit erwuchs. Dadurch wird zugleich der Boden für die weitere Untersuchung bereitet, welche Stellung der Prediger zum Dogma einnimmt; stellt sich aber dabei heraus, daß das Dogma keineswegs abgestoßen, sondern im gewissen Sinn aufs neue lebendig wird, so wird die Frage nach der psychologischen Vermittlung der neuen Gedanken brennend. Angesichts des ungeheueren Materials versteht sich freilich von selbst, daß es nach allen Seiten nur um eine Skizze sich handeln kann. Es muß ganz darauf verzichtet werden, Einzelfragen zur Entscheidung bringen zu wollen, es kann vielmehr nur darauf ankommen, aus besonders charakteristischen Aussagen die entscheidenden Grundgedanken herauszuarbeiten. Auch darauf muß verzichtet werden, die Entwicklung nachzuweisen, die tatsächlich nicht bloß zwischen der frühesten Predigt Luthers und der auf reformatorischer Höhe stehenden vorliegt, sondern die auch innerhalb der reformatorischen Predigt selbst beobachtet werden kann und beispielsweise für die Frage nach der Bedeutung der Gesetzespredigt nicht ohne Belang ist. Für unseren Zweck muß es gestattet sein, die reformatorische Predigt als eine wesentliche Einheit zu fassen. Inbezug auf die leitenden Grundgedanken ist sie es wirklich.

II.

1) Luther hat sich in den Predigten selbst wiederholt über die Aufgabe der Predigt ausgesprochen, — von da wird auszugehen sein. Über das Recht oder das Unrecht des Dogmas in der Predigt Luthers ist eine sichere Verständigung nur dann möglich, wenn zuvor die letzte Absicht der Predigt klar geworden ist. Nun muß sich diese aus dem Ganzen der Predigt erkennen lassen; um aber gleichwohl hier nicht fehl zu gehen, wird man froh sein, wenn der Prediger selbst auf den leitenden Grundgedanken aufmerksam macht. Geschieht das in der Predigt selbst, so ist man zugleich sicher, daß hier nicht irgendwie bloße Theorie das Wort führt, aus der Praxis heraus drängt sich dem Prediger auf die Lippen, was er will. Was aber Luther will, darüber hat er keinen Zweifel gelassen. Immer wieder betont er, daß die Predigt zuletzt nur einen Inhalt haben dürfe: Christus, und nur eine Aufgabe: diesen Christum zu uns

kommen lassen oder uns zu ihm bringen.[1] Das nennt er des Predigtamtes eigentliche Definition, daß es Christum predigen solle,[2] und das hat nach ihm Paulus mit seinen Ausführungen Tit. 2, 11—15 seinem Titus und einen jeglichen Prediger lehren wollen, daß es darauf ankomme, Christum zu predigen und nichts anderes.[3] Das ist daher ein rechter Prediger, der den Leuten nichts anderes vorträgt, als Christum allein; diejenigen dagegen, die nicht predigen, wie man Christum erkennen soll, die predigen falsch und verführerisch.[4]

Auch darüber kann kein Zweifel sein, in welchem Sinne nach Luther für alle Predigt Christus den Mittelpunkt bilden muß. Ganz und gar nicht so, als ob der christozentrische Charakter der Predigt ihren theozentrischen Inhalt verdrängen soll. Luthers ganze Predigt hat es vielmehr zuletzt mit der Frage nach Gott zu tun, und er predigt Christum allein, weil dieser allein ihm der Weg zum Vater ist. Gelegentlich weist Luther seine Zuhörer ausdrücklich darauf hin, daß Christus selbst im ganzen Evangelium uns zum Vater weise.[5] Der Zusammenhang, in dem diese Erinnerung begegnet, ist ein geringfügiger, die Erinnerung selbst wird dadurch aber nur bedeutsamer. Es handelt sich um den Heiligendienst in der Kirche. Wie will man die „greuliche Abgötterei, so wir mit den verstorbenen Heiligen getrieben haben" rechtfertigen, wenn doch Christus selbst, wie wohl er wahrlich Gott ist und genug ist, wer sein Zuversicht auf ihn setzt, uns immer zum Vater führt?[6] Anlaß zu den ganzen Ausführungen gibt die Auslegung von Röm. 15, 6. Luther findet hier bedeutsam, daß der Apostel den Vater Jesu Christi preisen heißt und nicht auf Christo bleiben lässet;[7] Christus ist uns eben dazu gegeben, daß wir durch ihn zum Vater kommen sollen.[8]

In der Tat ist die ganze Christuspredigt an diesem Gesichtspunkt

---

1) E. A. 7, 10. (Auch bei den folgenden Nachweisungen ist die Erlanger Ausgabe, und zwar soweit die 2. Auflage vorliegt, diese gemeint.)
2) 2, 203.
3) 7, 135.
4) 12, 25.
5) 7, 71.
6) 7, 73.
7) 7, 71.
8) 7, 71/73.

orientiert. Daran wird auch dadurch nichts geändert, daß für Luther freilich Christus selbst wesenhaft auf Gottes Seite steht; bereits die eine der vorhin angeführten Stellen zeigt gerade das ja charakteristisch. Im Ausdruck ist Luther freilich unbekümmert, so kann gelegentlich der Schein entstehen, als ob der Christusglaube zu dem Gottesglauben lediglich als ein Zweites hinzuträte. Zwar gehört in diesem Zusammenhang überhaupt noch nicht hinein, wenn Luther da, wo er den Glauben an den dreieinigen Gott entfalten will, dem Bekenntnis zum Vater im spezifischen Sinne das Bekenntnis zum Sohne mit den Worten folgen läßt: darnach spricht der Glaube weiter: ich glaube noch an einen, der ist auch Gott.[1] Aber auch da, wo Luther den christlichen Glauben gegen den nicht auf Christum begründeten Gottesglauben abgrenzen will, könnte der aus dem Zusammenhang gerissene Ausdruck auf die Vorstellung führen, als liege dieser Gottesglaube für Luther mit dem christlichen Gottesglauben auf einer Linie, und als bedürfe er nur einer nachträglichen und daher im Grunde willkürlichen Ergänzung durch den Glauben an Christus. Als eine solche willkürliche Forderung möchte es an sich klingen, wenn Luther in der Auslegung des „durch Jesum Christum" etwa erklärt: Es ist nicht genug zur Seligkeit, ob du an Gott glaubest, wie die Türken und viele andere tun . . . sondern durch Jesum Christum mußt du an Gott glauben.[2] An einer anderen Stelle erkennt er an, daß auch die Juden und Türken an Gott glauben, der Himmel und Erde geschaffen hat, aber — es hilft ihnen nichts.[3] Indes macht gerade dieser Zusammenhang sofort klar, wie die Sache von Luther gemeint ist; er fügt nämlich alsbald hinzu: wer an Christus nicht glaubet, der glaubt auch nicht an Gott. Es ist deutlich, der außer Christo begründete Glaube an Gott gilt Luther gar nicht als rechter Glaube. Wieder an einer anderen Stelle spricht er das auch ausdrücklich aus und schließt dort sogar die Papisten in das Urteil ein. Er meint auch sagen zu können, wodurch jener Glaube sich nicht als rechter Glaube erweist: dadurch nämlich, daß er nichts tut noch schafft, weder streitet noch überwindet, sondern läßt sie alle, wie sie sind in der alten Geburt und unter des Teufels und Sünden Gewalt.[4] So scharf hebt

1) 9, 30.
2) 7, 184.
3) 7, 307.
4) 8, 231.

Luther den Punkt, auf den es ihm ankommt, heraus. Es handelt sich für ihn zuletzt um die einfache Frage, ob Gott etwas Überflüssiges damit getan hat, daß er Christum in die Welt hineinstellte;[1] will man das nicht, dann muß man nach Luther auch Ernst damit machen, daß es nur durch Christum zu einem wirklichen Glauben an Gott kommt. Jetzt kann es daher nicht mehr mißverstanden werden, wenn Luther allgemein davor warnt, nicht einher zu „plumpen" und zu sprechen: ja ich glaube an Gott und lasse es dabei bleiben. Nein, lieber Mensch, du mußt also glauben, daß du wissest, wie und durch welchen du mußt glauben.[2] So wenig handelt es sich bei dieser Forderung um etwas Willkürliches, daß der Mensch nur in der Gewißheit um Christum wirklich Gottes Kind zu sein vermag.

Am wenigsten endlich kann darüber ein Zweifel bestehen, warum im Sinne Luthers unser Gottesglaube allein im Glauben an Christum sicher verankert sein kann. Die Frage nach Gott wird für Luther sofort zur Frage nach dem gnädigen Gott, und Bürgschaft der Gnade Gottes findet er nur in Christus. Hier liegt der letzte Grund, warum er über die außerchristliche Frömmigkeit so urteilen muß, wie wir hörten. Was immer auch diese Frömmigkeit besitzen mag, die Offenbarung Gottes in Christo kennt sie nicht; das heißt aber, daß sie den gnädigen Gott nicht kennt und damit überhaupt im tiefsten Grunde Gott nicht kennt. Es gehört wieder zur Größe Luthers, daß er den Wahn zerstört hat, als sei mit einem allgemeinen Glauben an Gott überhaupt irgend etwas Bestimmtes gesagt. Der Name Gott ist schließlich nur ein Titel, der mit außerordentlich verschiedenem Inhalt ausgefüllt werden kann, und alles kommt darauf an, was unter ihm verstanden wird. Von da aus muß auch begriffen werden, daß Luther auch in der papistischen Frömmigkeit den rechten Glauben an Gott vermissen konnte. Auch dort kennt man nicht wirklich den gnädigen Gott, denn auch dort ist „Christus gar vergessen und geschwiegen und die Predigt, die er befohlen hat, gar verkehrt und verdunkelt."[3] Selbstverständlich übersieht Luther bei einem solchen Urteile nicht, daß auch dort Christus gepredigt wird, aber indem man die Menschen zugleich in ihr eigenes Tun hineinweist, macht man praktisch die

1) 7, 313.
2) 7, 186.
3) 11, 321.

Predigt von Christo unwirksam.[1] Nun bleibt der Mensch, den nach der Gewißheit des gnädigen Gottes verlangt, doch schließlich auf die Reflexion auf sich selbst angewiesen und wird eben darum seines Heils nie gewiß sein können.[2] Gewißheit des gnädigen Gottes ist für den Menschen nur möglich, wenn er von allem eigenen absehen darf und allein auf Christum blickt.[3] So hat es Luther erfahren und so prediget er es immer wieder.

Wir stehen an dem zentralen Inhalt der Verkündigung Luthers, den er nicht müde wird, immer wieder einzuschärfen. Man hat es wohl das Kennzeichen eines volkstümlichen Predigers genannt, daß er im Grunde nur eine Predigt habe; man könnte von Luther etwas Ähnliches sagen, wenn man es nur nicht im Sinne der Monotomie versteht. Die sorgfältige Bindung an die Schrift, die genaue Kenntnis des wirklichen Lebens und vor allem der Reichtum eigener persönlicher Erfahrung machte es Luther nicht bloß möglich, seine Gedanken in immer neuer Kraft zu variieren, sondern sie auch in mannigfachster Gestalt und nach den verschiedensten Seiten in die schlichte Wirklichkeit des Lebens hineinzustellen. Eben darum ist es gerade an diesem zentralen Punkt unmöglich, von der Gewalt der Gedanken und Sprache Luthers durch einzelne Sätze einen wirklichen Eindruck zu geben. Eine Zusammenfassung der leitenden Gesichtspunkte erweckt vielmehr so leicht den Eindruck, als handele es sich auch für Luther um mehr oder weniger mühsam herausgeklügelte Gedankenreihen. Um so nachdrücklicher sollte im voraus ausgesprochen sein, daß die Predigt überall den Eindruck sichert, daß der Prediger sein Eigenstes gibt, nicht Selbsterfundenes, das mühsam erarbeitet wäre, sondern Selbsterlebtes, das unter der Macht persönlicher Gottesberührung ihm aufgezwungen wurde. Was für Luther das Hauptstück des ganzen Christentums ist, das ist auch für ihn das Hauptstück der Predigt, wie man nämlich dazu komme, daß wir des Schreckens der Sünde, Todes und der Höllen los werden und ein fröhlich Gewissen gegen Gott erlangen, damit wir mit Wahrheit und von Herzen Vater Unser beten können.[4] Zu diesem Vater Unser will Luther mit all seiner Predigt von der Gnade Christo den Weg weisen.

1) 13, 270.
2) 11, 362.
3) 7, 288.
4) 11, 242.

Voraussetzung für alles ist, daß es einen unverbrüchlichen heiligen Gotteswillen gibt, und daß niemand zu der reichen Gnade Gottes kommen mag, er habe denn Gottes Geboten aufs alleräußerste genug getan.[1] Das Recht dieser Voraussetzung findet Luther offenbar nicht erst nötig zu erweisen; er erwartet, daß jedes wache Gewissen ihm zustimmen müsse. Nur einer Erinnerung an jene Tatsache bedarf es, und das ist der allgemeine Sinn des Gesetzes, daß es jenen Gotteswillen in seiner Unverbrüchlichkeit den Menschen einschärfen soll. Tatsächlich wird jedoch das Gesetz für jeden, der es wirklich zu erfüllen versucht, zu einer Überführung von seinem Unvermögen der göttlichen Forderung gegenüber; auch das ist Gottes Wille, ja dazu ist das Gesetz zuletzt gegeben, daß die Menschen aus ihm ihre Sünde erkennen sollen.[2] Nicht bloß über die grobe Selbstgerechtigkeit spricht das Gesetz das Verwerfungsurteil aus, auch alles, was in dem gläubigen Christen ist, selbst seine Reue, ja sein Glaube vermag vor der Heiligkeit des fordernden Willen Gottes nicht zu bestehen. Vielleicht wird Luthers Sprache nie gewaltiger, jedenfalls nie ergreifender, als wenn er das Unvermögen beschreibt, in welchem auch der Christ aus sich selbst über das Gericht des heiligen Gottes nicht hinauszukommen vermag. Viel besser, tröstlicher und sicherer, als mit den rohen, ruchlosen Herzen, die all ihr Tun köstlich vor Gott finden, ist es nach Luther mit denen bestellt, die immerdar sich winden und ringen mit Schrecken und Furcht vor Gottes Zorn und die so ängstlich sind, daß, wenn sie Gott hören nennen, die Welt ihnen zu eng wird.[3] Man sieht, Luther scheut selbst den scheinbaren Widerspruch zu der sonst von ihm so nachdrücklich erhobenen Forderung der Heilsgewißheit nicht, um lebendig zum Ausdruck zu bringen, wie viel Ursache auch der ernste Christ noch hat, seiner Unvollkommenheit Gott gegenüber sich bewußt zu bleiben. Alle Menschen sind eben Lügner,[4] wie Luther mit Anlehnung an ein bekanntes Schriftwort sagt, und darum des Todes schuldig und unter Gottes Zorn gelegt.[5] Dabei liegt Luther der Gedanke unendlich fern, als handele es sich um etwas für Gott Willkürliches, sodaß Gott etwa seine Stellung dem Menschen gegenüber beliebig

1) 7, 185.
2) 11, 357.
3) 12, 309.
4) 14, 216.
5) 14, 36.

ändern könne. Gott ist die ewige Gerechtigkeit und Klarheit, welcher denn aus seiner Art hasset die Sünde, darum ist allzeit zwischen dem Menschen und Gott Feindschaft . . .[1] Wo der Mensch etwas von dieser schmerzlichen Erkenntnis durchlebt, da durchlebt er zugleich, was Christus ihm sein soll: er allein ist unser Rückhalter und Schirm, darunter wir uns verbergen . . ., durch ihn allein erlangen wir Gunst und Hulde des Vaters.[2] Nun kann hier freilich, wenn dem folgenden nicht vorgegriffen werden soll, noch nicht im einzelnen ausgeführt werden, warum Christus und er allein dem Menschen das sein kann; mit einem allgemeinsten Ausdruck aber läßt sich im Sinne Luthers erinnern, daß durch Christum ein solch Reich auf Erden gestiftet ist, das da heißen soll, ein ewig Gnadenreich und immerdar unter der Vergebung der Sünden bleiben.[3] Jedenfalls der Hauptpunkt ist damit sicher gestellt, daß der Wirklichkeit der Sünde, die uns aus der Gemeinschaft mit Gott ausschließen muß, in Christo die Vergebung der Sünde gegenübertritt, die für den Sünder Gottes Gemeinschaft wirklich werden läßt.

Das ist demnach der allgemeine Inhalt des Evangeliums, der in der Kirche Jesu Christi im Sinne Luthers gepredigt werden soll, daß wir durch Jesum Christum Vergebung der Sünde und darum in ihm einen gnädigen Gott und Vater haben. Das soll aber die Predigt nicht etwa im Sinne einer Lehrunterweisung verkündigen, sondern sie soll selbst wirksame Darbietung der Vergebung der Sünden sein: Vergebung der Sünden predigen heißt nichts anderes, denn absolvieren oder lossprechen von Sünden.[4] Ist aber so die Predigt, objektiv angesehen, wirksame Gnadendarbietung, dann kann sie subjektiv nichts anderes, als den Glauben wirken wollen, der diese Darbietung in zuversichtlichem Vertrauen bejaht.[5] Wo man von jener göttlichen Gnadendarbietung nichts weiß, da muß man freilich immer wieder den Versuch machen, sich selbst aus der Sünde zu Gott empor zu arbeiten, aber das hat auch die Folge, daß der Mensch nie über innere Unsicherheit Gott gegenüber hinauskommt. Kommt dagegen Gott in Christo und dem von ihm zeugenden Wort zu uns, dann ist diesem Worte gegenüber nur

1) 12, 188.
2) 12, 189.
3) 11, 320.
4) 11, 323.
5) 11, 319: Darum gehört nun auch auf diese Predigt der Glaube, usw.

Annahme oder Ablehnung möglich. Lehnt der Mensch dies Wort ab, so schließt er sich freilich selbst vom Heil aus; geht er dagegen im Glauben auf die Gnadendarbietung Gottes im Wort ein, so hat er in diesem Glauben Vergebung der Sünden und Gemeinschaft mit Gott. In diesem Sinne sind Wort und Glaube für Luther unzertrennbare Korrelatbegriffe.[1] Wer dem Wort gläubet, hat alles, sagt Luther; glaubt er nicht, so hat er nichts.[2] Damit erreicht die ganze Gedankenentwicklung ihr vorläufiges Ziel. Wir setzten mit der Erinnerung ein, daß die Predigt Christum ins Herz bringen solle; jetzt schließt sich die Kette; im Glauben kommt Christus ins Herz.[3] Also haben wir zwei Stücke, sagt Luther, Predigen und Glauben. Daß er zu uns kommt ist das Predigen, daß er aber steht in unserem Herzen, ist der Glaube.[4]

2) Ganz wird sich freilich die Aufgabe der Predigt, die damit angedeutet ist, erst beschreiben lassen, wenn das Wesen des Glaubens im reformatorischen Sinn näher sichergestellt ist. Über sein Verständnis ist aber grundsätzlich damit entschieden, daß er die menschliche Antwort auf die göttliche Gnadendarbietung bedeutet. Er ist nichts anderes, denn eine beständige, unzweifelhafte, unwankende Zuversicht zu Gottes Gnade.[5] Insofern aber die Gnade durch Christum sich vermittelt, hat der Glaube an Christo sein nächstes Objekt, und das bedeutet, daß in ihm Christus mein eigen wird,[6] oder er in mein Herz kommt,[7] oder ich seine Gerechtigkeit annehme.[8] Diese und ähnliche Nuancierungen im Ausdruck sind für die Ausbildung der „Rechtfertigungslehre“ nicht ohne Bedeutung, in unserem Zusammenhang jedoch kann man ganz davon absehen. Immer handelt es sich zuletzt um das eine, daß Christus im Glauben für mich das wird, was er sein soll, der „Mittler“, durch den ich persönlich mit Gott Gemeinschaft habe. Insofern aber Christus und die in ihm offenbare Gnade den Menschen nur im Wort erreicht, bildet dies Wort das Objekt des Glaubens,

1) 12, 51: Die zwei müssen zusammenstimmen und kommen, sein Wort und unser Glaube.
2) 12, 184.
3) 7, 156.
4) 11, 326.
5) 7, 105.
6) 11, 330.
7) 7, 156.
8) 7, 240.

und jetzt sind die Wendungen, in denen Luther das Verhältnis des Glaubens zum Wort beschreibt, erst recht mannigfaltig. Alle aber meinen das eine, daß der Mensch nur so zur Gewißheit der Gnade Gottes und der Gemeinschaft mit ihm kommt, daß er an das Verheißungswort — auch wider alles eigene Fühlen — sich anklammert und dies Wort als ein ihm geltendes Gotteswort erlebt.[1] Kurz, bei dem, was Luther Glauben nennt, handelt es sich um nichts anderes, als daß der Mensch unter allen Anklagen des Gewissens zu der in Christo offenbaren Gnade Gottes flieht und aus der Gnadenzusage Gottes den Mut gewinnt, der Vergebung zu glauben und „mit ganzem Erwägen des Herzens auf Christum wider Sünden, Tod und die Höllen zu trotzen."[2]

Das ist dann freilich etwas völlig anderes, als was die traditionelle Lehrweise unter Glauben versteht. Niemand war darüber sich klarer als Luther selbst. Jenes rein intellektualistische Fürwahrhalten autoritativ dargebotener Lehren, das man mit dem schönen Namen des Glaubens schmückt, bringt auch jemand fertig, der von Gott persönlich sehr fern bleibt. Ja, in Anlehnung an das bekannte Jacobuswort urteilt Luther, die Teufel glauben auch, aber werden dadurch nicht fromm.[3] So scharf spitzt er den Unterschied zu. Gleichwohl hat man zu beobachten geglaubt, daß Luther selbst oft im Ausdruck und auch in der Sache in den mittelalterlichen Glaubensbegriff zurückgleite. Nun wäre es ja geradezu befremdlich, wenn nichts derartiges bei Luther begegnete. Wo jemand in dem Maß, wie es bei Luther der Fall war, in einer überkommenen Anschauung eingewurzelt ist, da bricht das auch bei veränderter Grundstellung unwillkürlich gelegentlich wieder durch. Indes müßte die Schärfe, mit der Luther die Grenze zwischen dem doppelten Glaubensbegriff zieht, doch sehr vorsichtig machen. Vielfach macht man jedenfalls sich nicht ausreichend klar, daß den neuen Glaubensbegriff mit dem überkommenen doch gewisse Momente verbinden, wenn sie auch hier selbst charakteristisch neue Gestalt annehmen. Ist das der Fall, dann begreift man, daß durch nachdrückliche, vielleicht auch einseitige Betonung dieser Momente, leicht der Schein eines Rückfalles in die überlieferte Anschauung entstehen

1) 11, 219.
2) 12, 225.
3) 7, 253.

kann, während in Wirklichkeit doch nur Momente stark betont werden sollten, die auch für den reformatorischen Glaubensbegriff unaufgebbar sind. Hier kann nun überhaupt nicht versucht werden, die Frage zum Austrag zu bringen, inwieweit tatsächlich ein Zurücksinken Luthers in den überkommenen Glaubensbegriff vorliegt; uns interessiert die ganze Frage nur insofern, als sie helfen mag, jene manchmal allzusehr übersehenen Momente im Glaubensbegriff Luthers herauszuarbeiten.

Dann muß man jedenfalls zunächst sehr sich davor hüten, überall da ein Zurückweichen von der reformatorischen Position zu finden, wo Luther auch seinerseits den Glauben als ein Fürwahrhalten umschreibt. Er hat das unzählige Male getan, und das kann selbstverständlich in bedenklichem Sinne geschehen, aber an sich kann gerade auch auf diese Weise das genuin-reformatorische Verständnis der Sache zu scharfem Ausdruck kommen.[1] Luther ist eben nie in den Sinn gekommen, daß jemand auf irgend etwas sein Vertrauen setzen könne, das er nicht unzweifelhaft für wahr halte. Umgekehrt liegt es für ihn in der Natur des Objektes, mit dem der Glaube es zu tun hat, begründet, daß niemand dies Objekt für wahr halten kann, ohne daß es zugleich das Vertrauen auf sich selbst bei dem Menschen weckt. Der schärfste Gegensatz gegen die herkömmliche Lehrweise kommt daher bei Luther noch nicht da zum Ausdruck, wo er das Fürwahrhalten für unzureichend erklärt, sondern erst da, wo er überhaupt bestreitet, daß die Gegner es zu einem ernsthaften Fürwahrhalten bringen. Immer wieder spricht Luther aus, daß, wenn die Papisten, was sie von Christus seinem Tode und seiner Auferstehung predigen, wirklich für wahr halten würden, sie auf alle ihre Werkerei verzichten müßten und allein auf Christum ihr Vertrauen setzen. Auf den Knoten habe Achtung, ruft er aus: wenn sie sagen, Christus ist für uns gestorben, begraben, auferstanden und dergleichen, so müssen sie auch schließen, daß wir nicht durch unser Werk Gottes Gnade und Vergebung der Sünden und ewiges Leben verdienen.[2] Aber diesen Punkt rühren jene nicht an, sie glauben nicht wirklich die Auferstehung Christi, denn sie unterstehen

---

1) Man beachte etwa, wie Luther 12, 361 gerade dem Glauben, der nur ein bloßer lediger Gedanke ist, das Herz gegenüberstellt, das da in sich schleußt und fasset den Sohn Gottes, wie diese Worte lauten, und gewißlich dafür hält, daß usw.

2) 13, 270.

sich, durch ihre Werke fromm zu werden.[1] In solchen Sätzen handelt es sich für Luther ganz und gar nicht nur um ein dialektisches Spiel im Interesse der Polemik. Auch hier redet vielmehr die eigenste Erfahrung. Luther ist sich bewußt, daß hier der tiefste Grund lag, warum er selbst früher nicht weiter zu kommen vermochte: wo ich das hätte für wahr und gewiß gehalten, daß Christus gestorben sei für unsere Sünde und auferstanden um unserer Gerechtigkeit willen, so würde ich ja daraus gelernt haben, daß mir mein Werk und Mönchskappen nichts dazu helfen konnt.[2] Auch jetzt muß er noch klagen: ich kann es nicht also stark ins Herz bringen, daß ich mich gänzlich darauf möcht erwägen und für die lautere Wahrheit halten.[3]

Wir haben gar keinen Grund, diese Gedankenreihen bei Luther irgendwie zurücktreten zu lassen, im Gegenteil zeigt sich gerade in ihnen der ganze Ernst der Religion Luthers; sie bedeuten nichts geringeres, als daß Luther den Menschen vor die Frage nach der Wirklichkeit des von ihm Geglaubten zu stellen wünscht. Ist das schlichte Wirklichkeit, daß in Christus Jesus für uns Gottes Gnade vorhanden ist, dann gilt es auch, mit dieser Wirklichkeit Ernst zu machen und sie — eben für wahr zu halten. Dann aber kann nicht zugleich irgend etwas anderes Gegenstand unseres Vertrauens Gott gegenüber sein sollen; meint der Mensch darauf nicht verzichten zu können, dann bezeugt er eben damit, daß jene Wirklichkeit für ihn noch nicht Wirklichkeit ist. So ernst will Luther die Dinge angesehen wissen.

Dann bedarf es freilich keines Wortes darüber, daß bei Luther die Forderung dieses Fürwahrhaltens nicht mit seiner Ablehnung des traditionellen Glaubensbegriffes in Widerspruch steht. Was er als unzureichend bekämpft, ist das bloß historische Fürwahrhalten rein historischer Tatsachen; was er fordert, ist das religiöse Fürwahrhalten religiös verstandener Tatsachen. Das Große aber ist bei ihm wieder, daß er zuletzt kein Auseinander der geschichtlichen Tatsachen und ihrer religiösen Bedeutung kennt, sondern nur ein unlösbares Ineinander. Darin, daß die Gegner das nicht verstehen, liegt es zuletzt, objektiv angesehen, begründet, daß sie mit einem historischen Fürwahrhalten meinen auskommen zu können.

---

1) 12, 189.
2) 12, 239.
3) 11, 228.

Auch sie wollen freilich im Grunde die Sache ja auch so ansehen, gelegentlich billigt Luther ausdrücklich ihnen zu, daß sie auch das „Für mich" festhalten wollen.[1] Aber sie tun es nicht wirklich; der Mangel an fiducia ist Beweis dafür. Wo jemand die geschichtliche Wirklichkeit für uns ganz sehen würde, da müßte sie ein grenzenloses Vertrauen in ihm auslösen und eine Seligkeit begründen, die er überhaupt in diesem Leben nicht tragen könnte. Wo ein Mensch auch nur etwas davon versteht, möchte er am liebsten anbetend stille schweigen und über der Größe dieses Guten doch wohl wieder „zweifeln und schwanken, obs wahr sei oder nicht." „Wenn man es aber also fühlete, wie es in der Wahrheit ist, so müßte der Mensch alsbald von Stund an sterben. ... Im Leben ist des Menschen Herz viel zu eng dazu, daß es solches begreifen sollte."[2] So groß wird Luther die geschichtliche Wirklichkeit, mit der der Glaube es zu tun hat im Licht ihrer religiösen Bedeutung. Umgekehrt kommt ihm nicht in den Sinn, daß man die religiöse Wirklichkeit ohne die geschichtliche Tatsache haben könne. Wenn er vielmehr dem kämpfenden Glauben zu Hülfe kommen will, dann weiß er zuletzt gar nichts anderes, als die religiöse Bedeutung an der geschichtlichen Wirklichkeit zu illustrieren. Davon wird nachher mehr zu sagen sein.

Geht aber in diesem Maße die Größe der vom Glauben ergriffenen Wirklichkeit über alle menschlichen Gedanken hinaus, dann ergibt sich ein doppeltes weiteres Moment im Verständnis des reformatorischen Glaubensbegriffes. Ohne weiteres müßte jetzt verstanden werden, daß Luther den Glauben davor warnen kann, durch die Vernunft sein Maß sich vorschreiben zu lassen.[3] Wieder mag ununtersucht bleiben, inwiefern Luther durch ähnliche Gedanken zu intellektualistischen Formeln kommt, über das Recht der Sache dürfte an sich kein Zweifel bestehen. Gerade der reformatorische Glaube lebt im gewissen Sinne davon, daß die Liebe Gottes höher ist, denn alle Vernunft; nur dadurch können Gottes Gedanken über die anklagenden Gedanken des gottsuchenden Menschen den Sieg gewinnen, daß sie höher sind als alle diese Gedanken. In unserem Zusammenhang ist das andere Moment noch wichtiger, das unmittelbar damit zusammengehört. Wieder gehört es geradezu zum Wesen des reformatorischen Glaubens, daß er nicht

1) 13, 252.
2) 11, 194.
3) 11, 219. 7, 152.

durch eigene Gedanken des Menschen geschaffen ist, sondern ganz durch Gott geweckt ist. Mit vollem Recht macht Luther das gelegentlich gerade zum Kennzeichen für den echten Glauben, daß er nicht vom Menschen erzeugt, sondern von Gott geschaffen ist.[1] In diesem Sinn ist der reformatorische Glaube geradezu Glaube an eine göttliche Autorität, die ihn trägt. Jede Betonung einer Autorität für den Glauben klingt freilich sofort verdächtig. Aber man kann wieder nur bitten, daß niemand durch einzelne Wendungen, die bedenklich klingen oder auch sein mögen, sich den Blick für das starke Interesse trüben lasse, das auf dem Spiele steht. Was hülfe dem Menschen eine Zuversicht auf Gottes Gnade, die nicht ganz durch Gott in ihm begründet wäre! Erreicht uns aber die Wirklichkeit der göttlichen Gnade nur im Wort, dann ist freilich die Gewißheit um jene Gnade mit der Gewißheit um dies Wort als Gotteswort unlösbar verknüpft. Es wäre freilich sehr voreilig, wenn jemand von da sofort auf die Schrift Schlüsse machen wollte; bis zur Schrift ist der Weg noch weit, und hier haben wir es mit ihr überhaupt nicht zu tun. Nur darum handelt es sich, daß der Christ das Wort, das ihn der Gnade Gottes gewiß macht, als Gotteswort erlebt haben muß. Dann aber darf man freilich es nicht bedenklich finden, wenn Luther gelegentlich dem Glauben dadurch zu helfen versucht, daß er die Forderung des Glaubens einschärft, die Gott an Menschen richtet.[2] Und es ist vollends verständlich, daß ein Mensch nach Luther für seine religiöse Gewißheit um die Gnade Gottes, die im Wort ihn erreichte, sich darauf muß berufen können: das ist Gottes Wort, . . . Gott hat es mich heißen glauben.[3]

Ist damit nun alles über den Glaubensbegriff gesagt, was im Sinne Luthers gesagt werden muß? Die nächste Aussage über den Glauben lautet, er müsse Zuversicht auf Gottes Gnade in Christo sein. Das hat eine doppelte Ergänzung erfahren, die im Grunde doch keine Ergänzung ist, sondern nur eine Entfaltung der in der grundlegenden Aussage mitbeschlossenen Momente. Unser Vertrauen auf Gottes Gnade müßte in dem Augenblick zusammenbrechen, wo die Gewißheit um die Wirklichkeit dieser Gnade zusammenbräche. Und wir könnten die Gewißheit nicht festhalten, wenn wir sie nicht als von Gott begründete Wirklichkeit er-

1) 11, 205.
2) 13, 365.
3) 13, 230/233.

lebten. Ist das alles? Noch fehlt ein Moment, das gerade für eine Begründung der psychologischen Aufgabe der Predigt besonders unentbehrlich ist. Die letzten Ausführungen drängen bereits zu seiner Hinzufügung. Der Glaube muß von Gott in uns geschaffen werden, so betonten wir, — wodurch denn geschieht das? Gewiß durch das Wort, das ist bereits deutlich. Aber die Frage kehrt nur wieder: was ist es für ein Wort, wodurch der Glaube geweckt wird? Hier setzt die letzte Antwort ein. Der Glaube muß durch seinen eigenen Inhalt hervorgerufen werden. Oder, um es noch unmißverständlicher auszudrücken, er muß durch den Gegenstand, auf den er sich bezieht, selbst begründet werden.

Auch hier handelt es sich im Grunde um nichts Neues, vielmehr liegt auch dies Moment im Wesen des Glaubens als eines Vertrauens begründet. Vertrauen kann nun einmal nicht geboten werden. Entweder gewinnt eine Person oder ein anderes Objekt mir Vertrauen ab — oder nicht. Gebot und Verbot kann hier nichts ändern, auch eigene Entschlüsse tun es nicht. Das alles gilt notwendig von dem gläubigen Vertrauen auf Gott in besonderem Maße. Gerade beruht darauf die eigentümliche Freudigkeit und Sicherheit, die dem echten Glauben da, wo er zustande gekommen ist, eignet. Der Glaube hat ganz und gar nicht das Bewußtsein, daß er sich seine Gewißheit erst mühsam abquälen müsse, sei es, wie man gewöhnlich meint, Gewißheit um einzelne christliche Wahrheiten, sei es, wie es allein richtig ist, Gewißheit um die göttliche Offenbarung in Christo. Um vielmehr das Resultat vorwegzunehmen und auch in der Formulierung zugleich mit dem zuletzt besprochenen Moment zur Einheit zusammenzuschließen: Gottes Offenbarung zwingt selbst uns den Glauben an sich ab.

So ist es im tiefsten Grunde gemeint, wenn Luther durch das Wort den Glauben geschaffen werden läßt.[1] Es handelt sich für Luther dabei nicht darum, daß dieses Wort als formale Autorität den Glauben begründete, der Inhalt des Wortes ist es vielmehr, von dem aus es sich als Gottes Wort an dem Menschen beglaubigt, und durch den es den Glauben in ihm hervorruft. Beschreibt Luther den Inhalt des Wortes allgemein als Gesetz und Evangelium, so läßt er durch das Gesetz das Bewußtsein des eigenen Unvermögens in dem Menschen begründen, durch das Evangelium aber

1) 11, 265.

den Glauben.[1] Beschreibt er dagegen näher Christum als Inhalt der Verkündigung, so macht er deutlich, wie durch diese Predigt von Christo der Glaube an ihm hervorgerufen wird.[2]

Freilich ist das nicht so gemeint, als ob der Inhalt des Wortes mit mechanischer Wirkung den Glauben hervorriefe, vielmehr kann Luther in scheinbarem Gegensatz zu der sonst so nachdrücklich betonten Wirkungskraft des Wortes sagen: Zu der Schrift gehört auch der rechte Ausleger, nämlich die Offenbarung des heiligen Geistes.[3] Nur der heilige Geist vermag die Worte recht zu keltern, daß sie Saft und Kraft haben und geben.[4] Luther motiviert die Notwendigkeit der Geisteswirkung mit den Schwierigkeiten, auf die das Wort Gottes bei den Menschen stößt, selbstverständlich mit Recht. Nur muß hinzugefügt werden, daß diese Schwierigkeiten doch nicht bloß in der verkehrten Art des Menschen begründet liegen, sondern auch in der Art des Wortes selbst. Soll dieses Wort von den Menschen als Gottes Wort erlebt werden, dann muß freilich irgend wie Gott selbst hinter diesem Worte stehen und durch dieses Wort sich bezeugen.

Das ist die tiefste Bedeutung, welche das Zeugnis des heiligen Geistes hat. Näher ist es so gemeint, daß es, wie Luther sagt, des Geistes Amt ist, „daß er den Schatz Christum und alles, was er hat, der uns geschenkt und durchs Evangelium verkündet ist, anlege,[5] daß er ihn dir in dein Herz gebe, auf daß er dein eigen sei“. Darf man dann aber alles, was von Christo im Evangelium verkündigt wird, unter dem Begriff einer Offenbarung Gottes zusammenfassen, dann ist deutlich, in welchem Sinne es vorhin gemeint war, daß Gott durch die Offenbarung selbst den Glauben schaffe. Gottes Geist ist es, der Christum uns so nahe bringen will, daß die Kontinuität zwischen der geschichtlichen Offenbarung und uns hergestellt wird. Im heiligen Geiste schafft Gott selbst durch den Inhalt der Offenbarung den Glauben.

In dem strengen Sinne gehören also für Luther Geist und Wort

---

1) 7, 261.

2) 13, 53: Wenn er sagt, er sei der Hirte und habe unsere Sünde gelegt auf seinen Rücken oder Schulter, das macht uns dann eine feine Zuversicht zu Christo.

3) 11, 267.

4) 11, 271.

5) 12, 273—4.

zusammen. Sie müssen nach ihm unlösbar verbunden gedacht werden. Luther wendet sich immer wieder scharf gegen den Irrtum der Schwarmgeister, die das Wirken des Geistes vom Wort lösen wollen.[1] Warum das unmöglich ist, ist jedenfalls für unseren Zusammenhang ohne weiteres deutlich. Ein Glaube an den Inhalt eines ganz bestimmten Wortes kann freilich nicht anders entstehen als dadurch, daß dies Wort mit jenem Inhalte an den Menschen herankommt und in ihm den Glauben an jenen Inhalt begründet. Ebenso irrig ist es aber, wenn man um deswillen das ganze Wirken des heiligen Geistes in rein innerpsychologische Vorgänge auflösen möchte. Man beseitigt damit nicht etwa nur dogmatische Formeln, sondern verdirbt die fundamentale Erkenntnis, daß in dem Worte Gott selbst sich bezeugen will und muß, wenn es anders zu wirklichem von Gott geschaffenen Glauben kommen soll. Und das heißt wieder nichts geringeres, als man zerstört das Geheimnis der Religion selbst, die Gott selbst erleben will. Hier jedoch fällt der Nachdruck auf die andere Seite, daß ein ganz bestimmter Inhalt es ist, den Gottes Geist ins Herz spricht. Wie beide Seiten miteinander zu verbinden sind, kommt in einem gelegentlichen Worte Luthers zu scharfem Ausdruck: Gott gibt seinen heiligen Geist dazu: der drückt solche Predigt ins Herz, daß sie darinnen haftet und lebet.[2]

Die Sache ist deutlich. Ohne Gottes Geist würde das Wort sich nicht durchsetzen, aber was er ins Herz drückt und was Glauben schafft, ist doch nichts als der Inhalt des Wortes.

Es leuchtet ein, was das alles für den Inhalt der Predigt zu bedeuten hat. Jetzt erst ist es möglich, ihre Aufgabe psychologisch zu bestimmen. Wo man das Wirken des Geistes von dem Wort und seinem Inhalt löst, da wird die Glaubensentstehung selbst ein zielloser Vorgang, und eben damit die Aufgabe der Predigt zu einer ziellosen. Für den Weg zum Glauben kann sie dann höchstens die Anweisung geben, um diesen Glauben zu ringen und zu beten. Aber wie das geschehen soll, vermag sie bereits nicht mehr zu sagen. Dagegen ist der Predigt in dem Augenblick eine psychologisch einfache Aufgabe gestellt, wo man verstanden hat, daß der Glaube durch seinen eigenen Gegenstand hervorge-

---

1) 14, 219.
2) 12, 273.

rufen werden muß. Nun kann es nur darauf ankommen, diesen so zu bezeugen, daß er Zuversicht zu sich selbst wirkt. Auch das, was wir Luther über die Notwendigkeit der Geisteswirkung sagen hörten, braucht hier nicht irre zu machen. Welche überaus schwierige theoretische Fragen sich auch aus der Verbindung von Wort und Geist ergeben mögen, so empfindet der Prediger Luther kaum Bedürfnis, darauf einzugehen. Offenbar ist er der Meinung, daß der Prediger sich praktisch ganz an die Gewißheit jenes Ineinander von Wort und Geist halten dürfe. Er kann sich also freilich nicht einbilden wollen, als ob er durch seine psychologische Kunst bei irgend jemand den Glauben erzwingen könne. Wohl aber darf und soll er sich sagen, daß da, wo das Wort ist, auch Gottes Geist wirkt. Für ihn kann es also nur darauf ankommen, daß er dadurch zum Organ Gottes und seines Geistes sich hingibt, daß er den Inhalt des Wortes so deutlich wie möglich in die Gemeinde hineinstellt. Damit findet die im Eingang gegebene Formulierung der Predigtaufgabe ihre letzte psychologisch vermittelte Bestimmung. Soll die Predigt Christum ins Herz bringen, so wird sie ihn der Gemeinde so deutlich zeigen müssen, daß er unter der Wirkung des Geistes selbst von sich überführt.

3) Wird aber damit noch einmal der christozentrische Charakter aller Predigt im Sinne Luthers betont, dann scheinen sich freilich dem gegenüber zwei eng zusammengehörige Bedenken zu erheben. Zuerst: Ist nicht mit dem bisherigen allein die Wirkung des Evangeliums beschrieben, fordert Luther nicht aber auch die Predigt des Gesetzes? In der Tat drängt Luther gerade auch in seinen Predigten auf diese.[1] Aber so viel Fragen im einzelnen auch das Verhältnis des Gesetzes zum Evangelium im Sinne Luthers aufgeben mag, so kann jedenfalls darüber kein Zweifel sein, daß die Predigt des Gesetzes durchaus der Predigt des Evangeliums unterzuordnen ist. Zuletzt kann sie nur die Aufgabe haben, dem Evangelium den Weg zu bereiten.

In anderer Form aber und nun viel ernstlicher kommt dasselbe Bedenken wieder, wenn man die Frage aufwirft: Beschreibt alles Vorhergehende nicht ausschließlich die religiöse Aufgabe der Predigt? Hat sie nicht aber auch eine ethische? Wieder ist nicht zweifelhaft, daß die

---

1) 14, 14ff.

ethische Seite in der Predigt Luthers viel stärker hervortritt, als man vermuten möchte. Ganze Predigten und Predigtgruppen gehören wesentlich ethischen Gedankengängen. Mehr noch: Luther stellt immer wieder die beiden Seiten des christlichen Lebens, den Glauben an Gott und die Liebe zum Nächsten nebeneinander.[1] Stellt er damit nicht selbst der Predigt deutlich eine Doppelaufgabe, die nicht zur Einheit sich zusammenschließen läßt? In Wirklichkeit lehrt jeder nähere Blick in jenen Zusammenhang, wie wenig Luther eine ethische Predigt kennt, die selbständig neben der Predigt des Glaubens stünde. Jene Liebe zum Nächsten, die für ihn die Summe alles sittlichen Verhaltens gegen den Anderen ist, erwächst ihm ja selbst erst aus dem Glauben, und er geißelt nichts schärfer als die Torheit der Gegner, die schon da Liebe zu Gott und den Brüdern fordern, wo noch nicht in der Gewißheit des gnädigen Gottes dafür die Voraussetzung geschaffen sei. Es ist ja wieder ein Fundamentalsatz Luthers, der gerade auch in den Predigten immer wieder durchklingt, daß zuerst der Baum gut sein müsse, ehe er gute Früchte bringen könne, ein guter Baum aber mit Notwendigkeit gute Früchte bringt.[2] Zu diesem guten Baum wird der Mensch aber erst durch den Glauben an Christum. Wo er vorhanden ist und in diesem Glauben alles neu wurde, da folgt auch mit Notwendigkeit ein ganz neues Leben. Alle Verbindungslinien, die sonst von Luther zwischen Glauben und Werk gezogen sind, begegnen auch in den Predigten; sie können hier nur angedeutet werden. Die eine Reihe von Gedanken trägt mehr psychologischen Charakter, und hier wird gerade in seinen Predigten besonders deutlich, daß die Dankbarkeit, die in guten Werken sich erweist, nicht als etwas Äußerliches, Zufälliges gedacht ist, das auch fehlen könnte, wie vielmehr die Erfahrung der göttlichen Liebe mit innerer Notwendigkeit zu einem analogen Verhalten des Menschen zu seinen Mitmenschen führt.[3] Die andere Reihe von Verbindungslinien trägt rein supranaturalen Charakter, und hier ist die bedeutsamste, daß durch den Glauben Gottes Geist in dem Menschen Wohnung macht, dieser aber unaufhörlich den Menschen zu guten Werken treibt.[4]

---

1) 8, 63: Glaube und Liebe muß man also scheiden, daß der Glaube auf die Person und die Liebe auf die Werke gerichtet sei.

2) 13, 236 ff.

3) 7, 327.

4) 2, 214.

Voraussetzung ist aber überall der Glaube an Christum. Ja insofern wird dann zwischen der religiösen und der ethischen Seite der Predigt eine Einheit hergestellt, als der im Glauben ergriffene Christus zugleich als Prinzip des neuen Lebens gedacht wird.[1] Insofern ist also auch für die sittliche Forderung die Christuspredigt geradezu zentral.

Immerhin scheint es dabei zu bleiben, daß die Christuspredigt beide Mal doch verschieden orientiert ist. Unleugbar ist sie zunächst nur nach der religiösen Seite direkt an der Frage nach dem gnädigen Gott und der Seligkeit orientiert. Indes fehlt es nicht ganz an Momenten in Luthers Predigt, wonach auch die sittliche Forderung schließlich zur Seligkeit des Menschen in Beziehung gesetzt wird. Dafür kommt bereits in Betracht, wenn der sonst bei Luther begegnende Gedanke auch in den Predigten gelegentlich durchklingt, daß der Glaube, indem er zur Liebe wird, in dieser Liebe sich selbst übt und wächst.[2] Ist der Bestand der Seligkeit beim Christen in Gegenwart und Zukunft an den Glauben gebunden, dieser Glaube aber in seinem Wesen auf die Auswirkung in der Liebe angewiesen, so wird damit allerdings ein Zusammenhang zwischen der Seligkeit eines Menschen und dem sittlichen Leben hergestellt. Gewiß würde das in dem Augenblicke mit dem Grundgedanken Luthers in Widerspruch treten, wo dieses sittliche Leben direkt oder indirekt zum Realgrund der Seligkeit würde. Solange ist dagegen der Gedanke nicht bloß unbedenklich, sondern auch unentbehrlich, als lediglich der tatsächliche Bestand an den Glauben und seine Übung gebunden wird, ohne daß beides zur Grundlage für die Gewißheit des Christen gemacht würde. Immerhin ist die angedeutete Gefahr unverkennbar,[3] und man begreift schon, daß diese ganzen Gedanken völlig hinter der stets erneuten Erinnerung völlig zurücktreten, wie weit Werk und Seligkeit voneinander zu scheiden seien. Unter einem anderen Gesichtspunkt deutet dagegen Luther eine Verbindung an, die aus den tiefsten Gedanken der Reformation selbst erwächst. In scharfem Gegensatz zu dem Irrtum, als müsse und könne die Seligkeit durch gute

1) 7, 157: Wenn nun solcher Glaube in dir ist, und du nun Christum hast im Herzen, darfst du nicht denken, daß er bloß arm komme, er bringt mit sich sein Leben, Geist und alles was er ist, hat und vermag.

2) 8, 92.

3) Man kann auch nicht leugnen, daß Luther in der Sache gelegentlich jener Gefahr doch nicht entgangen ist: 12, 40. 7, 254.

Werke verdient werden, betont Luther hier mit allem Nachdruck: Nein, lieber Mensch, du mußt den Himmel haben und schon selig sein, ehe du gute Werke tust .... Darum all das Leben, das ein rechtgläubiger Christ führt nach der Taufe, ist nicht mehr als ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat.[1] Ein überaus schönes Wort, das offenbar tief aus dem reformatorischen Grunderlebnis erwachsen ist. Alles Christenleben hat danach die Seligkeit bereits zur Voraussetzung, und man darf im Sinne Luthers sagen, es ist selbst nichts anderes als eine Entfaltung dieser Seligkeit.[2]) Wird mit diesem Gedanken ernst gemacht, dann wird in der Tat die ganze Predigt zu einer Predigt von der Seligkeit. Die religiöse Seite beschreibt, wie die Seligkeit zustande kommt, die ethische Seite, wie sie sich entfaltet. Nun hat Luther auch diese Gedanken nicht weiter lehrhaft ausgeführt, aber man braucht nur auf sich wirken zu lassen, mit welchen Farben er wieder und wieder die Seligkeit des schlichten Christenlebens schildert, um unmittelbar zu empfinden: Das ist in der Tat die eigenste Art Luthers, die sittliche Forderung zu predigen. Sie zeigt den Menschen nicht den Weg zur Seligkeit, aber sie hilft ihm die Seligkeit, die er hat, wirklich zu leben. Ja, ihre Realisierung ist im tiefsten Grunde nichts als ein Darleben dieser Seligkeit.

Jedenfalls darüber kann kein Zweifel sein, daß auch die gesamte Anleitung Luthers zum sittlichen Leben auf der Christuspredigt ruht.

III.

Ist aber bis zu diesem Maße und in diesem Sinn Christus der Mittelpunkt der gesamten Predigt Luthers, dann ist damit allerdings der Predigt eine ganz neue Aufgabe gestellt. Das kann hier freilich nur mehr angedeutet als bewiesen werden. So viel ist ja ohne weiteres klar, wie dieses Verständnis der Predigt genau dem reformatorischen Verständnis der Frömmigkeit entspricht. Aus der Unterwerfung unter das kirchliche Dogma und dem Gehorsam gegen eine Fülle von Ordnungen, die

---

1) 7, 174.

2) 7, 183: Darum ist es wahr: wer wohl tut, der wird selig, d. i., seine Seligkeit wird offenbar werden, aber er täte nichts Gutes, wenn er nicht schon selig wäre in der neuen Geburt.

ebensoviel Gnaden bedeuten sollen, ist die ganze Frömmigkeit wieder zu einem durch Christum vermittelten Gemeinschafthaben mit Gott geworden. Dem entspricht genau, daß die Predigt Christum und nichts als Christum predigen und zu dem Glauben an ihn führen soll, in welchem die Gemeinschaft mit Gott vollzogen wird. Das ist eine Aufgabe der Predigt, die von einem andern Verständnis des Christentums aus nicht gestellt werden konnte.

Luther ist sich selbst völlig klar darüber, daß seine Weise der Christuspredigt etwas völlig Neues sei. Wir hörten ihn ja schon darüber klagen, daß in der Kirche bisher die Predigt von Christo so stark verdunkelt, ja vergessen sei. Selbstverständlich hat er dabei zunächst die Praxis, wie sie ihm selbst begegnet war, im Auge, und trotz aller römischen Einrede wird es dabei bleiben, daß er in dieser Praxis sogar Anlaß genug gehabt haben mag zu der Klage, Christus sei ihm mehr als strenger Richter,[1] ja als Stockmeister[2] erschienen, denn als Heiland.

Neuerdings hat man dem gegenüber ebensowohl in der römischen Polemik wie auch in der protestantischen Forschung gern auf die anderen Züge hingewiesen, die in der mittelalterlichen kirchlichen Praxis und Predigt den reformatorischen Gedanken entgegenkommen. Auch diese Seite der mittelalterlichen Frömmigkeit hat Luther erreicht, und auch in seinen Predigten blickt durch, daß derartige Züge ihm nicht unbekannt sind. Er hat auch gar kein Interesse daran, sie zu verschleiern; scheinen sie ihm doch Recht zu geben, wenn man nur Ernst mit ihnen macht. Wenn er gelegentlich fordert, daß man den Sterbenden, statt sie auf sich selbst zu weisen, lieber ein Kruzifix vorhalten solle,[3] so macht das den Eindruck, als ob dem Prediger dabei bekannte Praxis vor Augen stehe. In einer Osterpredigt macht er geltend, daß die Osterweise: „Christ ist erstanden von der Marter alle“ mit ihrem Schluß: „des solln wir alle froh sein, Christ will unser Trost sein“, ihm mit seiner Predigt, daß Christus allein unser Trost sein könne, und daß wir darin fröhlich sein dürfen, Recht gäbe.[4] Vor allem aber hat ja Luther selbst wieder und wieder ausgesprochen, daß man auch in der mittelalterlichen Kirche Christum,

1) 12, 343.
2) 11, 237.
3) 11, 103.
4) 11, 330.

sein Sterben und Auferstehen gepredigt habe und ihn als Mittler verkündige. Aber Luther hat auch darin Recht, daß das etwas völlig anderes ist, als was er mit seiner Christuspredigt will.

Am ehesten möchte man vermuten, daß die Christuspredigt der Mystik sich mit Luther berühre. Es ist ja bekannt, wie er ursprünglich selbst gern auf Tauler sich berufen und zu ihm hingewiesen hat. Man möchte auch meinen, daß hier ganz ähnliche Gedanken wie bei Luther vorliegen. Es kann sehr an das oben Ausgeführte erinnern, wenn auch Tauler im Christenleben ein innerliches und ein äußerliches Wirken unterscheiden will: das äußerliche Wirken ist zugekehrt den Menschen, das innere aber geht in Gott ohne Mittler. Vor allem kann man auch bei ihm einen scharfen Gegensatz gegen falsche Werkerei finden; jedenfalls betont auch er mit allem Nachdruck, daß die Person zuerst anders werden muß, ehe ihr Werk anders werden kann.[1] Man kann auch den Eindruck haben, daß das auch bei ihm mit der Frage nach Gott zusammenhängt, aber auch in seinen Predigten ist das durchaus im Sinne der Grundanschauung aller Mystik gemeint: Willst du in Gott werden, so mußt du deiner selbst entledigt werden. Wohl setzt er in einer Pfingstpredigt[2] im Rückblick auf Charfreitag mit dem Preise ein, daß Christus damals Friede und Sühne zwischen den Menschen und dem himmlischen Vater gemacht habe, aber das bedeutet doch auch in dieser Predigt nur die Voraussetzung für das Wirken des Geistes. Und dieses Wirken des Geistes wird nun zu Christus gar nicht näher in Beziehung gesetzt, vielmehr vollzieht es sich in dem Doppelten: er macht ledig und er erfüllt, was er ledig gemacht hat, denn soll Gott herein, so muß die Kreatur heraus. Man braucht noch nicht zu urteilen, daß hier die Vereinigung mit Gott in physischen Kategorien gedacht sei, wenn sie auch nach ihrer Analogie beschrieben wird, aber es leuchtet ein, daß die ganze Fragestellung etwas völlig anderes ist, als Luthers Frage nach dem gnädigen Gott, die aus dem sittlichen Bewußtsein der Gottesferne geboren ist. Man begreift daher auch, daß für jenen Prozeß die geschichtliche Offenbarung nicht irgend wie grundlegende Bedeutung haben kann. Insofern ist es nicht so unrecht, wenn man wohl geurteilt hat, daß schließlich die Person Christi auch in der

---

1) Darauf weist auch die spätere Predigt Luthers gelegentlich selbst hin; 13, 237.
2) Basler Ausgabe von 1521, 52ff.

Taulerschen Mystik fehlen könne, ohne daß diese in ihrem tiefsten Wesen eine andere würde.[1] Man mag dabei gern anerkennen, daß bei Tauler auch evangelische Klänge begegnen, und er jedenfalls in ganz anderer Weise als ein Eckhart der Person Christi gerecht werden will. Nur kann das an der Tatsache nichts ändern, daß die Grundstimmung der Frömmigkeit auch in Taulers Predigten durchaus anders orientiert ist als bei Luther.

Viel eher möchte man bei Bernhard von Clairvaux eine Würdigung Christi finden, die an Luther erinnert. Unleugbar begegnet gelegentlich ein Preis der Gnade, der nicht bloß die Werkgerechtigkeit ins Unrecht setzen soll, sondern der wirklich an der Heilsgewißheit interessiert ist.[2] Aber daneben stehen andere Aussagen, in denen sogar die Verdienstlehre fortgeführt wird, und aufs Ganze gesehen kann man auch seine Predigt christozentrisch nur in dem Sinne nennen, daß sie Christum als unentbehrliches Anregungsmittel der Frömmigkeit preist. Was also hier wirklich anderer Art ist und nicht bloß reformatorisch klingt, hat doch keineswegs das Ganze der Predigt gestalten können.

In der Tat ist das, was Luthers Predigt will, innerhalb der römischen Grundanschauung, gerade dann, wenn sie sich über sich selbst klar ist, nicht möglich. Sie wird gewiß alles, was an Gnade in der Kirche vorhanden ist, auf Christum zurückführen, sie kann auch zwischen Christo und der Frömmigkeit des Christum mannigfache Verbindungslinien ziehen, aber sie vermag nicht, ihre ganze Aufgabe in der Begründung und Entfaltung des Glaubens an Christum aufgehen zu lassen. Auch wenn in der neueren katholischen Homiletik mit Nachdruck Christus als Mittelpunkt der ganzen Predigt gefordert wird,[3] so hat das schließlich doch den Sinn,

---

1) Vgl. Cohrs in seinem Artikel „Tauler" in P. R. E.[3], Band 19, pag. 458.

2) Es muß hier ausreichen, auf zwei Stellen aus seinen Predigten hinzuweisen: In psalm. XCI, sermo 16, 1 Speravit in me . . . . . Non dicit, dignus fuit, iustus et rectus fuit . . . . . Si enim haec et similia diceret, quis non diffideret? . . . . . Nunc autem apud te propitiatio est. In Cantica sermo 22, 11: Unde vera iustitia nisi in Christi misericordia? . . . . Soli iusti qui de eius misericordia veniam peccatorum consecuti sunt. Vgl. besonders die Zusammenstellung charakteristischer Aussagen bei Ritschl, Rechtf. u. Vers. I; an ihnen läßt sich ebenso die mannigfache Berührung mit Gedanken Luthers, wie der gleichwohl selbst hier übrig bleibende Unterschied studieren.

3) Vgl. bei W. von Keppler, Homiletische Gedanken und Ratschläge 1910 p. 56 f. mit p. 22 f. Dazu meinen Artikel über Dogmatik und Predigt a. a. O. p. 31 ff.

daß er eben den Mittelpunkt des „kirchlichen Depositums“ bildet, das die Predigt weiter zu geben hat. Nur da, wo jene Frage nach dem gnädigen Gott, wie wir sie bei Luther finden, den alles beherrschenden Ausgangspunkt bildet, kommt es zu einer Predigt von Christo, wie Luther sie will.

2) Ist aber in dem Maße die Predigt Luthers etwas völlig Neues, dann drängt sich freilich die Frage auf: hat überhaupt in dieser Predigt das Gefüge des alten Dogmas noch irgendwelchen Raum? Nur eine Aufgabe soll diese Predigt kennen, im Glauben an die in Christo offenbare Gnade Gottes den schlichten Weg zur Gemeinschaft mit ihm zu führen, — wird dann nicht für sie alles, was Dogma heißt, interesselos?

Unleugbar, diese Predigt muß zum Dogma eine andere Stellung einnehmen, als alle bisherige Predigt. Sie darf nicht irgendwie den Schein erwecken, als sei das Fürwahrhalten des Dogmas schon ein Stück der Religion oder gar das Ganze der Religion. Sie kann ebensowenig mit dem Dogma dadurch sich abfinden wollen, daß sie es in der Weise der Predigt der Mystik als Anregungsmittel für die Devotion verwertet. Freilich weiß auch Luther, daß Christus für die Gläubigen Vorbild sein soll, und er stellt gelegentlich auch gerade die Passion Christi unter diesen Gesichtspunkt. Aber er urteilt zugleich, daß es viel christlicher sei und herzlicher und tröstlicher, daß Paulus sage: Christus sei auferweckt um unserer Gerechtigkeit willen.[1] Und auch, soweit er Christi Vorbild wirksam machen möchte, beschränkt er sich nicht darauf, einzelne Züge des äußeren und inneren Lebens den Hörern zur Nachahmung vorzuhalten. Auch an solchen Aussagen fehlt es selbstverständlich nicht, aber sie sind viel seltener, als man vermuten möchte und viel wichtiger ist Luther offenbar, die in der ganzen Sendung Christi wirksame Liebe als Vorbild hinzustellen,[2] und die schlichte Praxis des christlichen Lebens an der Praxis Christi gegen uns zu regeln.[3] Erst recht legt Luthers Predigt es wenig darauf an, die Kontemplation zu pflegen, und sehr scharf wendet sie sich gegen die Weise, „da die Prediger, sonderlich aber die Mönche, allein sich darauf gegeben haben, wie sie es kläglich machen und die Leute zum Mit-

---

1) 11, 216.

2) 7, 40 (Man beachte, wie die Zeichnung des Vorbildes Jesu in seinem irdischen Leben sofort zu dem aus Phil. 2 entnommenen Motive weiterführt).

3) 7, 317, 327.

leiden und Weinen bewegen könnten."[1] Luther will eben überall die „Frucht" ins Auge gefaßt sehen, die aus Christi Leiden und seiner ganzen Erscheinung für die Begründung unserer Gottesgemeinschaft erwächst.

Dann aber kehrt die Frage nur um so dringender wieder: hat für eine Predigt, die das will, das Dogma irgendwelche Bedeutung? Kann es neben der Forderung des Fürwahrhaltens und der mystischen Fruchtbarmachung des Dogmas wirklich noch ein Drittes geben? In der Tat, es kann scheinen, als ob für den Fiduzialglauben Luthers, alles was Dogma heißt, gleichgültig würde. Wieder und wieder begegnen Wendungen, als habe das Dogma für Luthers Frömmigkeit seine Bedeutung verloren. An einem kleinen Punkt tritt das in einer Abendmahlspredigt Luthers besonders scharf zutage.[2] Luther warnt hier sehr eindringlich vor dem Mißverständnis, als ob die rechte Bereitung zum Abendmahl darin bestehe, das Dogma von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl für wahr zu halten. „Wenn du gleich gläubest, daß das Sakrament das Fleisch und Blut Christi ist, was bist du es gebessert und wozu ist dirs nutz? Der Teufel glaubt es auch, aber was hilft es ihm?" Um so bedeutsamer können diese Worte erscheinen, als Luther im weiteren Verlauf der Predigt ausdrücklich auch da noch unzureichenden Glauben für möglich hält, wo eine Beziehung des Sakraments zu uns hergestellt ist: „Daneben siehe dich dennoch für, daß du dir nicht einen falschen Glauben machst, wenn du gleich gläubest, daß dir Christus dargegeben sei und dein sei". Auch ein solcher Glauben kann noch des Menschen Werk sein. Für den echten Glauben aber kommt nach Luther alles darauf an, daß er von Gott in uns geschaffen ist. Heißt das nicht, daß dem gegenüber das Dogma vom Abendmahl praktisch bedeutungslos wird?

Diese Stellung zieht sich durch die ganze Frömmigkeit Luthers hindurch. Sie macht auch nicht etwa vor dem christologischen und soteriologischen Zentraldogma halt, sondern bewährt sich hier erst recht. Indem Luther den Glauben an die Person Christi beschreiben will, begleitet er wiederholt gerade solche Aussagen, welche für die überlieferte Anschauung besonders wichtig sind, mit dem Zusatze: das ist alles nichts. Am bekanntesten ist vielleicht ein Wort aus einer Predigt über die falschen

1) 2, 6.
2) 11, 201 f.

Propheten geworden; er sagt hier: Man findet ihrer viele, die da sagen: Christus ist ein solcher Mann, der Gottes Sohn ist, geboren von einer keuschen Jungfrauen, ist Mensch worden, gestorben und vom Tode wieder auferstanden, und so fortan, das ist alles nichts.[1] Ganz ähnlich urteilt er aber in einer anderen Stelle: Hier sagen wir auch, daß an Christum glauben nicht heißt glauben, daß Christus eine Person ist, die Gott und Mensch ist; denn das hilfe niemand nichts.[2] Am weitesten in dieser Richtung geht aber eine Stelle aus den Predigten über das 2. Buch Mose. Christus ist nicht darum Christus genennet, daß er zwei Naturen hat. Was geht mich dasselbige an? Sondern er trägt diesen herrlichen und tröstlichen Namen von dem Amt und Werk, so er auf sich genommen hat; dasselbige gibt ihm den Namen. Daß er von Natur Mensch und Gott ist, das hat er für sich; aber daß er sein Amt dahin gewendet und seine Liebe ausgeschüttet und mein Heiland und Erlöser wird, das geschieht mir zu Trost und zu gut.[3] Offenbar geht diese Aussage insofern über die beiden früheren hinaus, als hier bestimmt zwischen dem, was Christus an sich ist, und dem, was er mir sein soll, unterschieden wird. Und dann wird von den zwei Naturen, also von der Gottmenschheit Christi, geurteilt: Das hat er für sich; was geht es mich an? Urteilt Luther aber so über das Bekenntnis zur Gottheit Christi, so scheint das seine notwendigen Konsequenzen auch für das Bekenntnis zum dreieinigen Gott nach sich zu ziehen. In der Tat mag man darauf hinweisen, daß Luther nicht bloß bei dem Ausdruck Dreifaltigkeit Bedenken hat, sondern auch davor warnt, darüber zu disputieren, wie es zugehe, daß Gott der dreieinige sei.

Ungleich bedenklicher ist, daß von der eben skizzierten Stellung Luthers auch das kirchliche Verständnis des Werkes Christi getroffen zu werden scheint. In jener Predigt über die falschen Propheten zählt Luther auch das noch zu den Schafskleidern, mit denen der Papst sich bedecke, „daß uns Christus durch sein Sterben, durch sein Blutvergießen verdient habe, daß wir Gottes Kinder und selig sind.“[4] Insbesondere hat Luther nicht bloß immer wieder davor gewarnt, als ob die Annahme der Historie

1) 13, 251.
2) 12, 163.
3) 35, 207f.
4) 13, 252/270.

der Auferstehung Jesu irgend etwas zu bedeuten habe;[1] er erklärt vielmehr gelegentlich ausdrücklich, daß es noch nicht genug sei, alleine glauben, daß er von den Toten sei auferstanden.[2] Ja er sagt in einer anderen Predigt geradezu, die Auferstehung glauben auch alle Bösen.[3] Das wird aber auch hier vor allem dadurch wieder besonders ernst, daß er in diesem Zusammenhang gelegentlich den Gegnern auch das noch zugibt, daß sie in ihrer Weise auch den Christus „für uns" predigen.[4] Jene Sätze aus der Predigt über die falschen Propheten sprechen ja auch ausdrücklich aus, daß Christus uns die Gotteskindschaft verdient habe. Kann selbst ein derartiges Bekenntnis noch wertlos sein, — heißt das nicht in der Tat für den Glauben das Dogma für bedeutungslos erklären?

Indes, es sollte doch nur kurzer Erwägung bedürfen, um sich zu überzeugen, daß das Luthers Meinung unmöglich sein kann. Den Leser der Predigten müßte hier bereits eine sehr einfache Beobachtung bedenklich machen. Die Darstellung des zentralen Inhalts der Predigt, wie sie in dem vorhergehenden Absatz versucht ist, wurde vor allem dadurch schwierig, daß sie bei möglichst allgemeinen Aussagen Luthers festgehalten werden mußte, um den gegenwärtigen Untersuchungen nicht vorzugreifen. In Wirklichkeit hat man Mühe, aus Luther solche allgemeine Aussagen zu sammeln, und gerade von der eigentümlichen Gewalt der Gedanken Luthers geben sie einen sehr unvollkommenen Eindruck. Uns mag es sehr geläufig sein, im allgemeinen von der in Christo offenbaren Gnade Gottes zu sprechen; Luther redet von ihr regelmäßig in ganz bestimmten konkreten Aussagen, das sind dann aber immer wieder solche Züge, die man als dogmatische zu bezeichnen pflegt. Will er die Liebe Gottes groß machen, dann preist er sie so, wie sie in der Sendung des Sohnes in seinem Leiden, Sterben, Auferstehen für uns und in seinem ewigen hohepriesterlichen Eintreten offenbar wird. Die Vergebung der Sünden aber hat nach ihm den Sinn, daß in Christo aller Welt Sünde verschlungen ist, und er darum in den Tod gegangen, daß er die Sünde von uns hinwegnähme und darum auferstanden, daß er sie . . . vertilge.[5] Will er aber

1) 11, 191.
2) 11, 325.
3) 12, 190.
4) 13, 252.
5) 11, 292.

den Glauben näher beschreiben, dann gibt er etwa auf die Frage, wie wir Gottes Kinder werden, die Antwort: „Also, so du wider das Schrecken von wegen deiner Sünde den Trost fassest und festiglich gläubest, daß Christus, Gottes Sohn von deinetwegen vom Himmel herabgekommen und für dich am Kreuz erhöhet worden, auf daß du nicht verloren wurdest, sondern das ewige Leben habest„ Diesen Glauben nennt er den Kasten und Schrein, so solchen Schatz, Vergebung der Sünden und Erbschaft des ewigen Lebens fasset.[1]

Diese Weise, den Inhalt des Evangeliums und des Glaubens zu bestimmen, wird um so bedeutsamer, je mehr man sich vergegenwärtigt, wie ausschließlich sie die ganze Predigt Luthers beherrscht. Die einzelnen Züge des Erdenlebens Jesu treten demgegenüber völlig zurück. Man muß förmlich nach Stellen suchen, in denen Luther die in Christo offenbare Gnade Gottes etwa an den Zügen nachweist, die wir das innere Leben Jesu zu nennen uns gewöhnt haben.[2] Auch da, wo er auf das Erdenleben Jesu in seinen einzelnen Zügen eingeht, stellt er es nicht selten sofort unter dogmatischen Gesichtspunkt: „Damit hat er alles geheiligt, was wir sind und tun nach dem natürlichen Leben usw.“[3] Und auch da, wo er nach seinem Texte gar keinen Anlaß hätte, über eine Zeichnung der im „Wandel“ Jesu offenbaren Liebe hinauszugehen, lenkt die Darstellung doch immer wieder in dogmatische Gesichtspunkte ein.[4] So sehr ist diese Betrachtungsweise Luther geläufig. Und zwar handelt er mit Bewußtsein so. Er hebt an der Predigt Pauli ausdrücklich heraus, daß sie von allen Werken und Mirakeln Christi schweige und sonderlich die Frucht der Auferstehung Christi predige, und er gründet darauf das Urteil, daß kein anderer Apostel Christum so abgemalt habe, als eben Paulus.[5] Genau in derselben Weise macht er in dem Vorwort, das der Kirchenpostille voraufgeschickt ist, im voraus darauf aufmerksam, daß Paulus in seinen Briefen alle die Wunder und Wandel, die in den vier Evangelien beschrieben sind, anstehen lasse und doch „genugsam und reichlich das ganz voll Evangelium“ beschreibe; denn dies Evangelium ist eben aufs „kürzlichst eine Rede von

1) 12, 460.
2) 7, 165.
3) 19, 33.
4) z. B. 1, 34; 2, 403; 5, 289/293.
5) 12, 191.

Christo, daß er Gottes Sohn und Mensch sei für uns worden, gestorben und auferstanden, ein Herr über alle Dinge gesetzt".[1] Man darf hinzufügen, diese Worte sind in der Tat wie ein kurzer Inhalt der ganzen Predigt Luthers.

Vermag man sich dann im Ernst zu überreden, daß Luther gleichwohl diesen vermeintlich dogmatischen Zügen, in denen er immer wieder sein Evangelium bezeugt, im Interesse seines Glaubens in tiefstem Grunde gleichgültig gegenüber gestanden habe? Man kann sich unmöglich bei der Auskunft beruhigen, daß Luther in jenen Aussagen eben das überkommene Erbe weitergeführt und sich nur darauf beschränkt habe, es mit neuem Inhalt zu erfüllen. Ja, wenn es wirklich nur überkommenes Erbe wäre! Vor allem aber mache man sich klar, daß, wenn man alle jene vermeintlich dogmatischen Sätze beiseite schieben würde, die ganze Predigt Luthers in der Luft schwebte. Gerade weil er nicht Dogma predigen will, sondern an Christo die offenbare Gnade Gottes nachweisen möchte, mußte er doch so deutlich wie möglich sagen, wo denn für uns diese Gnade zu erkennen sei. Wenn dafür der Hinweis auf die ewige Gottheit des Herrn, seine Sendung vom Vater, seine Versöhnung durch Tod und Auferstehung im Ernst nicht in Betracht kommt, was bleibt dann? Den „Wandel" hat Luther ja mit Bewußtsein zurückgestellt. Endlich: ist es ernstlich denkbar, daß Luther wirklich darüber sich getäuscht haben sollte, was für seine Frömmigkeit Bedeutung habe, was nicht? Gerade weil er nicht an einem toten Dogma genug hatte, sondern nur von einer Wirklichkeit zu leben vermochte, die ihm der Gnade Gottes gewiß mache, mußte er sich doch darüber klar werden, wo er dieser Wirklichkeit begegne. Man mag ja urteilen, daß Luther dieser Wirklichkeit sich viel sicherer bemächtigt hätte, wenn er sie nicht in jenen dogmatischen Zügen, sondern in dem inneren Leben Jesu gefunden hätte, auch dann dürfte man die einfache Tatsache nicht bezweifeln, daß Luther sie dort in erster Linie gefunden hat. Es reicht das Zugeständnis nicht aus, dem zuletzt sich niemand kann entziehen wollen, daß Luther immer wieder an jenen Zügen Gottes Gnade nachgewiesen hat. Man muß auch anerkennen, daß Luther mit seiner persönlichen Gewißheit der Gnade Gottes wirklich von jenen vermeintlich dogmatischen Gedanken gelebt haben muß.

---

1) 7, 6 f.

In Wirklichkeit kann auch die vorhin zusammengestellte Reihe von Aussagen mit ihrem scheinbaren Gegensatz zu allem Dogma an jener Tatsache nichts ändern. Hier greift vielmehr eine ganz ähnliche Beobachtung Platz, als wie wir sie vorhin machten. Auch hier hatte die Darstellung mit eigentümlichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Hier liegen sie darin, daß zwar Luther oft genug ähnliche Gedanken, wie sie dort zu Worte kamen, ausgesprochen hat — sie zu sammeln macht keine Mühe —, daß es aber einigermaßen schwer ist Zusammenhänge oder auch nur Sätze nachzuweisen, in denen Luther nicht alsbald den Sinn näher bestimmte, in dem jener Gegensatz gemeint ist. Dann stellt sich durchweg sofort heraus, daß Luther die von dem Dogma behaupteten Tatsachen selbst keineswegs leugnen wollte, ja vielfach erhält gerade das, was Luther gegenüberstellt, selbst die stärkste dogmatische Ausprägung. Ich stelle vorläufig zwei Beispiele zusammen, die das ebenso für die Gottheit Christi wie für das dogmatische Verständnis des Werkes Christi begründen wollen. Was ist in Christum gläuben? so fragt Luther. Und die Antwort lautet: Es ist nicht gläuben, daß er ein Gott ist oder mit Gott dem Vater in gleicher Gewalt herrscht im Himmel, denn das gläuben auch viel andere. Man scheint kaum schärfer aussprechen zu können, daß auf das traditionelle Bekenntnis zur Gottheit Christi nichts ankomme, aber Luther fährt sogleich fort: sondern das heißt in Christum gläuben, wenn ich gläube, daß er mir ein gnädiger Gott sei, der meine Sünde auf sich genommen und mich Gott dem Vater versöhnt hat, daß meine Sünden sein sind und seine Gerechtigkeit mein, daß da eine Vermischung und Wechsel sei, daß Christus ein Mittler zwischen mir und dem Vater ist.[1] Schwerlich kann die Person und das Werk Christi in einer Predigt „dogmatischer“ beschrieben werden, als hier geschieht. In der obenangezogenen Aussage über die Bedeutung der Auferstehung[2] Christi wiederholt sich etwas ganz Ähnliches. Luther schien sie ganz zu entwerten, die Bösen glauben ja auch an die Auferstehung Christi. Aber — warum ist ihr Glaube unzureichend? Weil sie nicht auch den Inhalt der Auferstehung glauben, daneben auch die Frucht und Nutz der Auferstehung; und nun folgt vorher und nachher die Beschreibung dieser Frucht

1) 12, 111.
2) 12, 187—191

der Auferstehung in schärfster dogmatischer Ausprägung: Das heißt gläuben an die Auferstehung, wenn wir gläuben, wie gesagt ist, daß Christus unsere Sünden und der ganzen Welt auf seinen Hals genommnn hat, daneben den Zorn des Vaters und also sie beide in sich ersäufet, dadurch wir für Gott versühnet und ganz fromm worden sind. In diesem Sinn will Luther allerdings die Auferstehung gepredigt haben, ja gerade in diesem Zusammenhang lobt er Paulus für die nachdrückliche Predigt von der Auferstehung Christi, und er exemplifiziert sogar an den Jüngern, daß aller übriger Glaube nicht ausreiche, wenn nicht der Glaube an die Auferstehung Christi da sei.

Soviel dürften diese Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, vorläufig deutlich machen, wie vorsichtig man sein muß, jene antidogmatischen Aussagen Luthers zu isolieren. In Wirklichkeit richten sie sich keineswegs gegen die vom Dogma behauptete Wirklichkeit selbst, sondern haben eine doppelte andere Spitze. Das eine Mal wollen sie nach der subjektiven Seite dem Wahn wehren, als ob mit einem äußeren Annehmen des Dogmas irgend etwas gewonnen sei. Es handelt sich hier dann um Gedanken, die uns bereits aus dem Früheren geläufig sind. Warum macht die Erkenntnis, die viele von Gott und seinem Sohne zu haben glauben, auf Luther so gar keinen Eindruck? Sie wissen wohl zu sagen: Ich glaube in Gott Vater und in seinen eingeborenen Sohn, aber es ist allein auf der Zungen, wie ein Schaum auf dem Wasser, ins Herz kömmt es nicht. Es ist deutlich, was Luther bekämpft. Den Wahn eines toten Glaubens, keineswegs dagegen will Luther den Glauben an die Gottheit Christi selbst in diesem Zusammenhang für gleichgültig erklären; vielmehr beschreibt er sogleich weiter, wie man im Gegensatz zu diesem falschen, weil selbstgemachten Glauben auf dem rechten Wege zum Glauben an die Gottheit Christi komme, und er schließt die Ausführung mit der Erinnerung, daß dann die höchste Liebe des Vaters, die kein Herz empfinden noch fühlen kann, erkannt werde. Und auch der Weg, den Luther hier zu dem echten Glauben an die Gottheit Christi nachweist, führt über das, was man dogmatische Erkenntnis nennen möchte; er hebt nämlich mit der Erkenntnis an, daß Christus für uns gestorben sei und habe meine Sünde auf sich geladen usw. In demselben Zusammenhang wird auch wieder deutlich, in welchem Sinn Luther selbst den Glauben, daß Christus für uns gestorben sei, für unzureichend erklärt. Die Gegner sagen das wohl, aber

so, daß wir auch etwas dazu tun müssen mit unseren Werken.[1] Es ist der uns bekannte Gedanke, daß der vom Gegner behauptete Glaube dadurch als unrecht sich erweise, daß er mit der notwendigen Konsequenz eines völligen Verzichts auf alles Eigene nicht ernst macht.

Eben das bedeutet dann freilich auch, daß die Verkündigung Christi, welche diesen Glauben wecken soll, notwendig auch objektiv das Dogma mit einem anderen Inhalt erfüllen muß, als es in der Überlieferung geschieht. Das ist die andere Seite, nach der der Widerspruch Luthers gegen die überkommene dogmatische Predigt sich bewegt, und hier tritt allerdings erst ganz der Ernst der neuen Gedanken Luthers zutage. Nicht bloß der Glaube der Gegner ist unzureichend, sondern auch ihre Predigt. Was aber Luther an ihr vermißt, ist, kurz gesagt, dies, daß sie alles, was als Dogma in ihr lebt, nicht zu dem Heilsglauben in Beziehung zu setzen vermag. Und wenn Luther an dem Urteil dadurch nicht irre wird, daß auch die Gegner in ihrer Weise das „für uns“ predigen, dann bedeutet das freilich, daß das überkommene Dogma im Sinne Luthers mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt werden muß. Das wird nachher sehr nachdrücklich zu betonen sein, nur bedeutet alles, was man nach dieser Richtung geltend machen mag, nicht, daß Luther die Tatsachen selbst, die das Dogma feststellt, ihrer Heilsbedeutung entwerten wollte.

Gewiß, die Menschwerdung Christi ist nichts nütze, — wenn nämlich nicht ein Evangelium daraus geworden wäre.[2] Ebenso hörten wir freilich zweimal Luther versichern, daß das Bekenntnis zur Gottheit Christi noch nichts helfe, und beide Male stellt er als eigentlichen Inhalt der Predigt, auf die es ihm ankomme, gegenüber, daß er zum Christus für uns geworden sei.[3] Wie wenig aber damit in diesem Christusglauben das dogmatische Moment ausgeschaltet sein soll, zeigt sich besonders an der zweiten Stelle in aller Schärfe. Was heißt nämlich im Gegensatz zu jenem falschen Christusglauben der rechte Christusglaube? Dies, daß dieselbige Person Christus sei, das ist, daß er um unseretwillen von Gott ausgegangen und in die Welt gekommen ist und wiederum die Welt verläßt und zum Vater geht. Das ist soviel gesagt: Das ist Christus, daß er

1) 12, 249 f. Zum Verständnis der Stelle vgl. m. Christl. Wahrheitsgewißheit 2 p. 149 f.

2) 7, 31.

3) 13, 251; 12, 163.

für uns Mensch worden und gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist; von solchem Amt heißt er Jesus Christus. Deutlicher kann in der Tat nicht wohl ausgesprochen werden, wie unentbehrlich gerade für den Christusglauben der Glaube an die Gottheit Christi ist. Das analoge Verständnis der Sache wurde hinsichtlich der Auferstehung Jesu Christi bereits an einer einzelnen Stelle nachgewiesen, das gleiche wiederholt sich immer wieder. So wertlos für Luther eine unzureichende Predigt von der Auferstehung Christi ist, so sehr ist es eine nützliche, heilsame Predigt, wenn man predigt, wozu es dient.[1] Was also an der von Luther abgelehnten Predigt ihm nicht gefällt, ist weder die Betonung der Auferstehungstatsache selbst, noch ihre dogmatische Bedeutung. Im Gegenteil, was er jener Predigt gegenüberstellt, ist das andere, daß an die Auferstehung glauben nichts anderes heißt, denn an Christum als an den Versühner glauben.[2] Kurz, Luther trägt gar keine Bedenken, ganz allgemein auszusprechen: Alles, was von Christo gesagt mag werden, hilft uns nichts. Aber er fügt sofort hinzu: bis daß wir hören, wie es allesamt uns zu gut und nutz gesagt wird. Dadurch wird es in Luthers Sinn dann allerdings Evangelium. Darum ruft er aus: Lasset uns hier mit Freuden zuhören, es sind liebliche Worte über allem Maß. Fast klingt das, als ob Luther ausdrücklich dem Irrtum wehren wolle, daß die vermeintlich dogmatischen Aussagen über Christus — denn auch diese folgen sofort hier wieder — kein Evangelium sein könne: so gewiß es ganz und gar uns und unserer Seligkeit gilt, ist es rechtes Evangelium.[3]

Unter den oben angeführten Stellen kann allein die aus dem Exodus beigebrachte Stelle dem zu widersprechen scheinen; sie bedarf daher noch einer kurzen Erörterung. Dort wurde ja das, was Christi Amt ist, dem, was Christus von Natur ist, Mensch und Gott, scharf gegenübergestellt, und von dem, was Christus in sich selbst ist, geurteilt: was geht das uns an? Das mag freilich den Eindruck machen, als ob hier deutlich jede Aussage über die Person Christi für gleichgültig erklärt werde, und doch kann das auch hier Luthers Meinung nicht sein. Man braucht sich vorläufig ja nur klar zu machen, daß damit auch das Bekenntnis zur wirklichen Menschheit Christi, das hier mit dem Bekenntnis zur Gottheit

1) 11, 191.
2) 12, 188.
3) 203.

Christi auf eine Linie gestellt wird, als wertlos für den Glauben beseitigt würde, — will man das im Ernst Luther zutrauen? Der Zusammenhang macht deutlich, was Luther im Auge hat. In einer überaus seltsamen allegorischen Anwendung wirft Luther zu Ex. 12, 5 die Frage auf, ob etwa darin eine Andeutung liegen solle, daß Christus ein Mann gewesen sei. Das wird als unzureichend verworfen, denn das würde Christus zunächst nur für sich sein. Wie aber der Mann zum Haupt des Weibes gesetzt sei, damit das Weib alle Güter und Ehre des Mannes genieße, so soll Christus nicht etwas nur für sich sein, sondern — das ist offenbar der Sinn — zugleich für uns. Von da wird dann die Anwendung gemacht, daß alles, was Christus als Mensch und Gott sei, er nur für sich habe. Erst dadurch, daß er mein Heiland und Erlöser wird, wird er etwas mir zu Trost und gut. Deutlich ist auch hier, daß mit allem Nachdruck das ganze Interesse an der religiösen Bedeutung der Person Christi für uns festgehalten werden soll. Aber sollte wirklich die Meinung Luthers sein, daß das, was Christus selbst ist, für sein „Amt" gar keine Bedeutung hätte? Wer das in bezug auf seine Menschheit nicht zu behaupten wagt, darf es auch nicht in bezug auf seine Gottheit wagen. Gewiß deshalb, daß Christus zwei Naturen hat, ist er noch nicht Christus. Damit ist aber nur ausgesagt, was Luther immer wieder betont, daß die Gottmenschheit Christi an sich unmöglich schon unser Heil begründen könne. Aber die andere Frage wird hier gar nicht angerührt, ob nicht doch für sein Amt als Christus die Person Bedeutung habe.[1] Wie Luther in Wirklichkeit darüber denkt, mag eine Stelle aus einer Predigt über Mathäi 22, 42f. deutlich machen, die gewissermaßen als Kommentar zu unserer Stelle gelten darf. Dort zieht Luther aus jenem Schriftwort zunächst die Folgerung, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott sei. Dann heißt es weiter: da ist ineinander Gott und Mensch und dieweil er Mensch ist, gehört er uns an, daß wir sein uns annehmen als des, der in unserem Geschlecht ist, unser Fleisch und Blut hat. Also auch weil er Gott ist, ist er unser Mittler und Versöhner vor Gott. Das ist dann der rechte Christus, daß er also dort unseres Herrgotts mächtig ist.[2] Hier wird also ausdrücklich das Amt Christi als des Christus darauf begründet, daß er

1) 35, 207f.
2) 18, 80f.

ebenso zu uns gehört, wie zu Gott. Gleichwohl schließt die ganze Ausführung in dem Satz: Nun, daß er Gott ist, das mag er droben bei sich behalten, darum aber ist er Mensch, daß er uns alles gebe und mitteile. Würde der Satz für sich allein stehen, so möchte auch er in dem Sinn verstanden werden, als ob für das Christusamt die Person nichts bedeute. In Wirklichkeit zeigt der Zusammenhang, daß Luthers Meinung eine ganz andere ist. Auch in diesen beiden Aussagen will Luther zuletzt nur das eine einschärfen, daß alles, was Christus in seiner Person ist, für uns nur etwas zu bedeuten hat, insofern es für sein Christusamt Bedeutung hat.

Bei einem anderen Verständnis der Sache würden wir mit der gesamten Verkündigung Luthers in Widerspruch treten. Es soll nicht darauf der Ton gelegt sein, daß Luther gelegentlich die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit in seinen Predigten auch bis in ihre Einzelheiten erörterte; man möchte vielleicht gerade um deswillen desto lebhafter fragen, ob hier wirklich der Reformator aus dem neu entdeckten Verständnis des Evangeliums heraus rede. Soviel wäre daran richtig, daß in diesen Fällen durchweg entweder der Bibeltext es ist, oder auch der Festtag, der zunächst Luther zu solch eingehender Erörterung veranlaßt. Es zeigt sich dann freilich auch hier, wie doch das neue Interesse des Glaubens durchklingt. Auch darauf mag hier mehr im Vorübergehen hingewiesen sein, daß nicht bloß die ganze Verkündigung Luthers, wie gezeigt wurde, an den vermeintlich dogmatischen Gedanken orientiert ist, sondern daß diese gerade da stark hervortreten, wo das neue Leben der reformatorischen Frömmigkeit besonders kräftigen Ausdruck findet. Man möchte urteilen, daß hier doch das subjektive Empfinden notwendig eine starke Rolle spiele. Entscheidend aber ist das andere, daß Luther wieder und wieder mit aller Bestimmtheit das Heil gerade an die wesenhafte Gottheit des Herrn und an die Versöhnung in seinem Sterben und Auferstehen bindet.

Ohne das wäre, zunächst subjektiv angesehen, kein Heil möglich: Derhalben ist Christus Mensch worden und hat unsere Sünde auf sich genommen, dazu den Zorn des Vaters und hat sie beide in ihm selbst ersäufet, damit er uns Gott, dem Vater, versühnet hat. So bezeugt Luther und fährt dann fort: Ohne diesen Glauben sind wir Kinder des Zorns, vermögen kein gut Werk zu tun, das Gott angenehm wäre, können auch

vor Gott nicht erhöret werden.[1] Denn es ist nun einmal kein Glaube genugsam ohne der christliche Glaube, welcher an Christum glaubt,[2] und dann erhält dieser Glaube seinen Inhalt durch Rö. 4, 25: Christus ist dahingegeben um unserer Sünde willen und um unserer Gerechtigkeit willen auferweckt. In bezug auf die Auferstehung begegneten wir diesem Gedanken schon früher; er wird von Luther aber wieder und wieder ausgesprochen: da kann keine Vergebung der Sünden noch Seligkeit sein, so man diesen Artikel von der Auferstehung Christi nicht gläubt, weil darin liegt alle Kraft des Glaubens und des ewigen Lebens.[3] Alles das hat aber objektiven Grund: So Gottes Zorn von mir genommen werden und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch jemand ihm abverdient werden, denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlt und genug geschehen.[4] Insonderheit wird aber die Notwendigkeit der Auferstehung in diesem Sinn betont: Ist Christus nicht auferstanden, so hat er die Sünde nicht überwunden, sondern er ist von der Sünde überwunden: So hat er nicht erlöst, so seid ihr noch in Sünden.[5] In dem allen handelt es sich für Luther darum, daß Gott nichts unnötiges getan haben kann; wäre jenes Verständnis des Werkes Christi nicht zutreffend, so hätte Christus „unnütz gearbeitet, daß er für die Sünden gelitten hat; auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel getrieben ohne alle Not, sintemal er ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben und nicht zurechnen die Sünde“.[6]

Christi Werk aber kann wieder diese Bedeutung für mich nur um deswillen haben, weil es das Werk dieser Person ist. In dem vorhin bezeichneten Zusammenhang[7] fährt Luther nach dem mitgeteilten Wort fort: Nun hat für den ewigen, unwiederbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unseren Sünden verdienen, niemand können Abtracht tun, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß er an

1) 12, 188.
2) 7, 187.
3) 11, 377; vgl. 12, 191.
4) 11, 317; ganz ähnlich 8, 185.
5) 12, 190.
6) 7, 310.
7) 11, 317.

unsere Statt trete, unsere Sünde auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antwortet usw. Die Sünde ist eben ein so groß Ding, daß eine solche Person, wie Christus gepriesen wird, muß selbst dazu tun und durch sich selbst reinigen.[1] In einer anderen Predigt wird der Gedanke so gewendet, daß allein Christus, weil er auch wahrhaftiger ewiger Gott ist, nicht im Tode bleiben konnte, sondern ein ewiger Herr des Todes und Lebens werden mußte.[2] Daher gilt auch hier nach der subjektiven Seite: Wer nicht glaubt, daß er wahrer Gott sei, ist schon verloren.[3] Das andere Mal ergeht das gleiche Urteil im Blick auf die Sendung des Sohnes durch den Vater: Wer nicht den Glauben in sich empfängt, daß Gott seinen Sohn Jesum Christum in die Welt gesandt hat, der muß verderben.[4] Daher macht Luther in Anlehnung an das bekannte Wort aus dem 1. Johannesbrief das zum Prüfstein aller Lehre, ob man bekenne, daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist.[5] Für den Ernst, mit dem Luther das alles meint, fällt aber vor allem ins Gewicht, daß es in seinem Sinn schließlich Sätze sind, mit denen überhaupt der Glaube an Christum steht und fällt, denn „gläuben ist ein solch Ding, das keiner Kreatur, sondern allein Gott gebührt“.[6]

In der Tat kommt hier für Luther die einfache Frage zu letzter Entscheidung, ob wirklicher Glaube an Gott nur im Glauben an Christum möglich ist. Diese Frage will Luther mit allen jenen Sätzen bejahen. Wie einfach und wie ernst die Dinge für ihn liegen, wird gerade dann ganz deutlich, wenn wir an das Wesen des Glaubens im evangelischen Sinne uns erinnern. Der Glaube ist seinem tiefsten Wesen nach Vertrauen, Vertrauen, das durch seinen Gegenstand selbst hervorgerufen wird. So wird es gerade jetzt zu einer brennenden Frage: was ist es denn an Jesus Christus, was in dem Menschen die Zuversicht auf Gott zu wecken vermag? Insofern ist gerade die evangelische Frömmigkeit an einem ganz bestimmten Inhalt des Dogmas aufs lebhafteste interessiert. Ist der Glaube als Annahme eines kirchlichen Dogmas wesentlich nur Voraussetzung für das Christen-

1) 7, 204.
2) 8, 207.
3) 7, 273.
4) 11, 342/3.
5) 13, 251, 269.
6) 9, 30 vgl. 7, 273.

leben, das in seiner praktischen Übung in einem Gehorsam gegen die Kirche verläuft, dann mag der einzelne im tiefsten Grunde an dem Inhalte des Dogmas wenig interessiert sein, so leidenschaftlich er vielleicht als gehorsames Glied der Kirche dafür eintritt. Nur unter dieser Voraussetzung hat ja auch die Zulassung einer fides implicita einen irgend erträglichen Sinn. Und auch da, wo Christus im wesentlichen nur als Anregungsmittel der Frömmigkeit in Betracht kommt, mag dazu schließlich eine verschiedene Lehrausprägung Dienste tun können. Dagegen ist der Glaube des Christen an allen einzelnen Aussagen über Christum aufs stärkste interessiert, wenn es um die schlichte Frage sich handelt: Was ist das an Christo, das Vertrauen auf Gottes Gnade in mir zu erzeugen und zu tragen vermag?

Das ist demnach die ernste Frage, auf die alles hinausgeführt werden muß: Wodurch wird die fiducia, die das Wesen des evangelischen Glaubens ausmacht, im Sinne Luthers begründet?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Für Luther ist es gerade der Christus, wie die Kirche ihn in ihrem Dogma fixieren wollte, der das Vertrauen des Menschen auf Gott begründet. Wenn Christus sagt, er sei der Hirt und habe unsere Sünde gelegt auf seinen Rücken oder Schulter, das macht uns ein fein Zuversicht zu Christo.[1] Mit unversuchten Geistern will Luther freilich nicht streiten.[2] Aber im Tod, Schrecken der Sünde und allen Nöten, da die Welt mit ihrem Trost und Gut nicht mehr helfen kann, muß Christus uns seine Hände und Seite zeigen, das ist, er muß uns durchs Wort zeigen, wie er für uns gekreuzigt, sein Blut vergossen und gestorben und damit für unsere Sünden bezahlt, Gottes Zorn versöhnt und abgewandt habe. Das ist das rechte Wahrzeichen, die erschrockenen Gewissen und Herzen zu trösten und zu versichern der göttlichen Gnade und Vergebung der Sünde.[3] Noch bestimmter vielleicht stellt Luther an einer anderen Stelle[4] gerade die Punkte zusammen, auf die es ihm ankommt. Hier wirft er ausdrücklich die Frage auf: Wie wird man des bösen Gewissens los und überkommt einen gnädigen Gott? Die Antwort lautet: Der Mensch muß an sich selbst in allen Werken verzagen und Gott in Christo ergreifen, das Evangelium fassen und demselbigen gläuben,

1) 13, 53.
2) 12, 225.
3) 11, 353.
4) 7, 115/6.

was es zusagt. Was zusagt aber das Evangelium, denn daß Christus uns gegeben sei, daß er unsere Sünden auf ihm trage, er unser Bischof, Mittler, Fürsprecher für Gott sei und also allein durch Christum und Christi Werk die Sünde vergeben, Gott versöhnt und das Gewissen erledigt und aufgerichtet werde. Wenn dieser Glaube des Evangelii recht im Herzen ist, so wird ihm Gott süße und lieblich. Denn das Herz fühlt eitel Gunst und Gnade auf ihm in aller Zuversicht . . . . Darum muß aus solchem Glauben folgen Liebe, Freude, Friede, Singen, Danken, Loben.

In allen diesen Sätzen ist es zunächst der Blick auf das Werk Christi, der in dem erschrockenen Gewissen die Zuversicht auf Gott begründen soll; aber gerade wieder das schlichte Verlangen nach einem gewissen Grund der Seligkeit ist nach Luther aufs stärkste daran interessiert, daß dieser Christus, in dem Gott mit ihm handelt, wesenhaft zu Gott gehört: „Wenn uns unsere Sünde traurig machen und unser Herz zweifeln will, ob auch Gott uns gnädig sei und lieb habe, da sollen wir schließen, daß Gott uns nicht feind sei und wir derhalben uns vor ihm nicht fürchten dürfen, sondern er hat uns lieb. Denn er hat für uns seinen eingebornen Sohn gegeben in Tod, darum können wirs uns seiner Gnade und Hilfe gewiß trösten.“[1] Dieser Grundgedanke erhält nach den verschiedensten Seiten seine Ausführung. Bricht alles, was in uns ist, zusammen, dann gilt es, daß der Glaube „außer sich selbst an Christum sich halte und ihn in sich schließe, als sein eigen gegeben Gut, gewiß, daß er um desselbenwillen von Gott geliebt wird, nicht um des eigenen Werkes, Würdigkeit oder Verdienst; denn solches alles ist ja nicht der Schatz, von Gott gegeben, Christus, Gottes Sohn, daran man glauben soll.“[2] Auch das ist aus eigenster Erfahrung Luthers heraus geschrieben, wenn er an einer andern Stelle darauf hinweist, daß auch Beicht und Reu unsere Herzen nimmermehr zufrieden stellen können. „Denn wann wollten wir doch wissen, daß wir genug gereuet und gebeichtet und für die Sünde genug getan hätten? Darum hats unser lieber Herr Christus ganz und gar von uns weg genommen und auf sich selbst gesetzt, daß wir uns darauf gründen sollen, unsere Gerechtigkeit heiße und sei sein Gang, sein Sterben, seine Genugtuung. Denn da können wir nicht mehr

---

1) 2, 16.
2) 12, 361.

zweifeln, die Person ist zu hoch und zu groß, nämlich der Sohn Gottes und richtet das Werk aus, das der Vater selbst dazu geordnet hat."[1] Oder: „Wenn ich in meinem Gewissen die Sünde fühle, den Teufel und Hölle, werde ich blöde und erschrocken; wenn ich die Welt ansehe, da sie so ist, fürchte ich mich auch, daß ich also in mir eitel Schwachheit fühle. Da sollte ich lernen, daß ich sagen könnte: Ich weiß Einen, der ist mein Fleisch und Blut, mein nächster Freund, der heißt Christus und ist wahrer Gott. Ist das wahr, wohlan, so sind meine Feinde seine Feinde."[2] Ja, wider alles, was mir böse zu sein scheint, soll ich mich im Blick auf diesen Christus trösten: „Wer in seinem Herzen dies Bild wohl gefaßt hätte, daß Gottes Sohn ist Mensch geworden, der sollte ja sich zum Herrn Christo nichts Böses, sondern alles Guten versehen können."[3] Man sieht, auch unter diesen Aussagen begegnen gewisse Nüancierungen. Das eine Mal darf der Glaube auf seine Gewißheit um diese Person nicht verzichten, weil sie allein der Träger des Werkes sein kann, auf dem der Glaube ruht. Das andere Mal ist es diese Gewißheit mehr unmittelbar, die den Glauben begründet; immer aber ist die Zuversicht, die der Christ hat, durch die wesenhafte Zugehörigkeit Christi zu uns und Gott bedingt.

An diesem Punkte mußten die Mitteilungen aus Luther etwas reichhaltiger sein, auch so freilich geben sie einen sehr unvollkommenen Eindruck davon, bis zu welchem Maße Luther immer wieder aus eigenster Erfahrung heraus[4] jene vermeintlich dogmatischen Züge mit dem unmittelbaren religiösen Interesse des Glaubens verknüpft. Man kann nicht zweifeln, es handelt sich hier für ihn ganz und gar nicht um tote Dogmen, sondern um das eigenste Interesse des Glaubens als fiducia, der die tragfähige Grundlage nicht genommen werden darf. Nur eine Frage bleibt übrig und sie ist freilich ernster, weitreichender Natur. Alles, was wir Luther ausführen hörten, ist grundsätzlicher Natur. Würde Luther davon auch ohne weiteres die Anwendung auf jeden einzelnen machen? Oder

---

1) 2, 257.

2) 18, 84.

3) 1, 64.

4) Vergl. etwa 12, 342: Allein Gottes Wort mag unser Herz befrieden. Gott hat aus Liebe uns seinen Sohn gegeben, durch den wir sollen selig werden. Darum laß dir keine andere Bahn machen denn die und hüte dich vor Zusatz, der verderbet es gar.

würde er einen wirklichen Heilsglauben als möglich anerkennen, der nicht jenen ganz bestimmten Inhalt hätte? Formell wird das ja gerade durch einen Teil der angezogenen Ausführungen verneint, und das muß von vornherein sehr vorsichtig machen, wenn wir anders wirklich dem geschichtlichen Luther gerecht werden und nicht unsere Gedanken in ihn hineintragen wollen. Gleichwohl ist die aufgeworfene Frage im Sinne Luthers damit schwerlich bereits entschieden. Man muß sich eben gegenwärtig halten, daß es in den bisherigen Ausführungen um grundsätzliche Entscheidungen sich handelt. Sie wollen die unaufgebbare Bedeutung jener Züge für den Glauben feststellen, haben aber gar nicht die Absicht, etwa seelsorgerlich jemanden zu beraten, der jenen Glauben nicht aufbringt.

Hier erheben sich Probleme, die gerade von Luthers Grundanschauung sich nahe legen können. Die bisherigen Ausführungen über jene scheinbar antidogmatischen Aussagen Luthers bedürfen doch einer gewissen Ergänzung. Zwar es bleibt dabei, daß durch sie keineswegs das Dogma selbst für wertlos erklärt werden soll, im Gegenteil hat sich ja ergeben, daß gerade für Luther das recht verstandene Dogma oder vielmehr sein Inhalt direkt zum Heilsglauben in Beziehung tritt. Aber das ist richtig, daß hier eine Frömmigkeit sich äußert, für die jedes bloße Fürwahrhalten des Dogmas an sich keinen Wert hat; das ganze Interesse haftet an der religiösen Bedeutung, welche jener Inhalt für den Christen gewinnt. Daher würde Luther sich scharf gegen jede Anschauung wenden, die aus einem Fürwahrhalten des Dogmas irgendwie ein verdienstliches Werk machte. Das bedeutet dann aber auch umgekehrt, daß ein Mangel an diesem Punkt auch nicht als Mangel an Verdienst erscheinen darf. Für die evangelische Frömmigkeit kommt schließlich alles allein auf die Frage an, wodurch in mir der Glaube als Vertrauen begründet werden kann. Die grundsätzliche Antwort, die Luther gibt, ist unzweideutig, aber sie ergeht in einer ganz bestimmten Situation, die Luther entweder ausdrücklich zeichnet oder stillschweigend voraussetzt. Wäre dann nicht denkbar, daß in einer anderen Situation auch bereits durch das, was Luther etwa den Wandel Christi nennt oder was wir als sein inneres Leben bezeichnen, bei einem Menschen fiducia begründet würde? Luther stellt die Frage nirgends in dieser Schärfe, und es ist daher mißlich, sagen zu wollen, wie er sie beantwortet hätte. Es wäre sehr denkbar, daß er unter Umständen sie mit großer Energie verneint hätte. Jedenfalls würde das

dann geschehen, wenn irgendwie die übrigen Züge in der Person Jesu für bedeutungslos erklärt werden sollten, oder die „Lehre" ihm gefährdet schiene, das darf aber kaum das Urteil hindern, daß an sich eine Bejahung auf der Linie der Lutherschen Gedanken liegt, ja, daß er sie gelegentlich tatsächlich vollzieht.

Luther kennt sehr bestimmt Stufen des Glaubens, und er hebt ausdrücklich heraus, daß auch der schwache Glaube denselben Christus ergreife wie der starke Glaube. Auch weiß er nicht bloß von einem Glauben des Schächers,[1] sondern er erkennt auch bei dem Zweifler Thomas noch Glauben an.[2] Freilich tritt bei dem Gedanken eines notwendigen Wachstums des Glaubens die Überwindung intellektueller Schwierigkeiten durchaus zurück, immer wieder wird die Erstarkung im Glauben zu einer Erstarkung der Intensität der fiducia. So entspricht es ja auch genau der Grundanschauung Luthers. Gerade von diesem genuin Lutherschen Verständnis der Sache aus ist aber um so bedeutsamer, daß er an zwei Stellen, die wir bereits streiften, ausdrücklich den Gedanken zu bilden scheint, daß mit einer Erweiterung des Glaubensinhaltes die fiducia wachse. Das eine Mal will er auch bei den Jüngern vor der Auferstehung nicht bloß im allgemeinen Glauben anerkennen, sondern sagt geradezu: ich halte, auch sie haben gegläubt, daß sie einen gnädigen Gott hätten.[3] Macht dann aber gerade der weitere Zusammenhang deutlich, welche Bedeutung die Auferstehung Jesu für die Gewißheit um den gnädigen Gott hat, dann führt das notwendig auf die Vorstellung, daß bereits vorhandene Gewißheit erst in dem Glauben an die Auferstehung ihre Vollendung findet. In der anderen Stelle[4] schien Luther vom Glauben an die Versöhnung im Tode Christi zum Glauben an seine Gottheit weiterzuführen. Ist aber sonst, wie sich zeigte, für Luther grundsätzlich die tröstliche Gewißheit um das Werk Christi durch das Verständnis dieser Person bedingt, dann führt auch diese Aussage notwendig auf den Gedanken eines Wachstums des Glaubens, der durch die Ausdehnung seines Gebietes bedingt ist. Auch sonst ist es gerade für Luther charakteristisch, daß er den echten Glauben an die Gottheit Christi in stufenmäßiger Entwicklung zustande kommen

1) 8, 14.
2) 11, 263, 383.
3) 12, 187.
4) 12, 249.

läßt.[1] Alle ähnlichen Aussagen führen konsequent gedacht notwendig zu der Anerkennung, daß wirklicher Glaube vorhanden sein kann, der doch zugleich über sich selbst auf eine Vollendung in der Gewißheit um den vollen Inhalt der Offenbarung hinausweist.

Indes, will man wirklich bei dem geschichtlichen Luther bleiben, dann muß man mit Konsequenzen, die man hier zieht, sehr zurückhaltend sein. Besonders zweierlei kommt zusammen, um das Problem, mit dem wir es zu tun haben, für Luther zurücktreten zu lassen. Zu allererst die einfache geschichtliche Situation. Offenbar hat der Prediger wenig Anlaß, auf die intellektuellen Schwierigkeiten zu rechnen, mit denen heute mehr oder weniger jede Predigt zu kämpfen hat. Dann mußte die Frage fern liegen, inwieweit auch da, wo jemand jener Schwierigkeiten nicht Herr zu werden vermag, wirklicher Glaube vorliegen könne. Luther empfand viel stärker das andere Interesse, vermeintlich vorhandene Gewißheit, im Namen des Fiducialglaubens zu zerschlagen, um so für die rechte Gewißheit erst Bahn zu machen. An dem Punkte liegen für die gegenwärtige Predigt Aufgaben, die Luther nicht kennen konnte.

Dagegen werden wir auch heute und auch für diese Aufgabe den anderen Punkt zu beachten haben, der hier in Betracht kommt. Wenn die angedeutete Frage Luther sich wenig aufdrängte, dann hängt das doch auch eng mit seinem Verständnis der Predigtaufgabe und dem Standort seiner Predigt zusammen: Luther steht mit seiner Predigt mitten im Evangelium und will nichts Geringeres, als den ganzen Reichtum dieses Evangeliums den Hörern ins Herz bringen. Orientiert ist die Verkündigung an der Frage nach dem gnädigen Gott, aber das bedeutet keineswegs, daß das religiöse Bedürfnis des Menschen auch für die Predigt den Ausgangspunkt bildet. Den Ausgangspunkt bildet durchaus das Evangelium, und nur darauf ist es abgesehen, den ungeheuren Inhalt dieses Evangeliums wirklich in jenes praktische Bedürfnis hinein zu predigen. Bei diesem Ausgangspunkt kann da, wo die Zeit nicht dazu drängt, die Frage überhaupt nicht aufkommen, ob der Christ auch mit irgendwelcher Begrenzung des Evangeliums sich einrichten könne. Nichts würde Luther ferner liegen, als der Versuch, ein Minimum herauszurechnen, durch das der Glaube noch eben leben könne. Gerade weil für ihn der Inhalt des Glaubens

1) 18, 177 ff.

aufgehört hat, ein Pensum zu sein, dessen Aneignung ein Verdienst bedeutet, weil es vielmehr Evangelium, frohe Botschaft, sein soll und nichts als frohe Botschaft, so ist dem Prediger aufs höchste daran gelegen, daß der ganze Inhalt dieses Evangeliums in seiner Bedeutung für den Glauben den Hörern eindringlich werde. Das aber bleibt auch da vorbildlich, wo die Situation, wie heute, jene anderen Fragen in den Vordergrund drängt. Psychologisch-seelsorgerliche Vermittlung mag fragen, wie viel der einzelne zu fassen vermag, aber so lange die Predigt in den Bahnen Luthers bleibt, darf der grundsätzliche Zusammenhang zwischen dem vollen Inhalt des Evangeliums und dem religiösen Bedürfnis des Menschen in seiner Unentbehrlichkeit nicht verdunkelt werden.

Eine andere Stellung zum Evangelium würde in Luthers Sinn mit der Rücksicht eben so auf Gott wie auf den Menschen in Widerspruch treten. Gelegentlich treffen bei ihm beide Momente zusammen: Wo Christus nicht wahrer Gott wäre und wir an ihm hingen mit dem Glauben, wäre Gott seiner billigen Ehre beraubt und wir unseres Lebens und Seligkeit.[1] Ist auch der Satz zunächst anders orientiert als unser Zusammenhang, so stellt er doch fest, daß ebenso Gottes Ehre wie unsere Seligkeit uns bestimmen muß, den Christusglauben als Glaube an die Gottheit Christi auszugestalten. In den Darstellungen Luthers pflegt der erste Gesichtspunkt stark zurückzutreten, und in der Tat hat Gottes Ehre in der Predigt Luthers einen anderen Sinn und eine andere Stellung als bei Calvin. Aber er fehlt nicht und greift doch weiter, als man meistens anzunehmen geneigt ist. Durchweg tritt er in den Predigten unter dem Gesichtspunkt auf, daß man Gott und Christus die Ehre nimmt, wenn man neben Christo selber seine Seligkeit meint verdienen zu können und zu müssen.[2] Aber es liegt doch auch in der Konsequenz gewisser Gedanken Luthers die Erinnerung, daß der Mensch an der göttlichen Offenbarung in keinem Punkt vorüber darf.[3]

Dieser „theozentrische“ Standpunkt bedeutet freilich in keiner Weise einen Gegensatz gegen die „anthropozentrische“ Betrachtungsweise. Luther redet vielmehr überall im Namen der Seligkeit des Menschen. Sie steht auf dem Spiel, wenn der Inhalt des Evangeliums verkürzt wird. Denn mag auch

1) 7, 273.
2) 8, 191; 11, 362.
3) 8, 204.

die Betonung der Unentbehrlichkeit des ganzen Inhaltes der göttlichen Offenbarung für den Glauben auf ganz bestimmten Voraussetzungen ruhen, nun, so sind diese Voraussetzungen für Luther zuletzt doch eben allgemeingültiger Natur. Wo immer der Mensch mit Gottes Forderung Ernst macht, da wird das Gewissen zuletzt nur in dem geschichtlichen Werk Christi, wie Luther es versteht, zur Ruhe kommen. Man darf im Sinne Luthers hinzusetzen: auch da, wo jemand diesen Gedanken noch nicht recht zu geben vermöchte, müßte doch der Wunsch, den ganzen Reichtum der Liebe Gottes, wie er in Christo offenbar wurde, auszuschöpfen, davor bewahren, an irgendeinem Punkt vorzeitig Halt zu machen. Was immer man daher auch im Sinne Luthers über Stufen in der Glaubensentwicklung sagen mag, so darf dadurch doch nicht verdunkelt werden, daß es zuletzt der ganze Reichtum der göttlichen Offenbarung ist, durch den der Mensch nach Gottes Willen leben soll.

Handelt es sich für Luther hier um so ernste Dinge, so begreift man den Nachdruck, mit dem er wieder und wieder die Bedeutung der Lehre betont. Man möchte zunächst darüber verwundert sein. Man möchte glauben, daß da, wo der intellektualistische Glaube zerschlagen wird, auch alles Interesse an der Lehre erlöschen müsse. In Wirklichkeit ist es bei Luther umgekehrt, und das hat in der Tat seinen guten Grund. Ich brauche nur an früher Gesagtes zu erinnern. Gerade da, wo die Verkündigung den Glauben im Sinne des Vertrauens auf Gott hervorrufen soll, ist notwendig an dem Inhalt dieser Verkündigung aufs höchste gelegen. Luther betont das so stark, daß er wieder und wieder sogar davor nicht zurückscheut, in einer gelegentlich fast mißverständlichen Weise Lehre und Leben einander gegenüber zu stellen. In verschiedenen Nüancierungen begegnet der Gedanke, daß Gott mit der Gebrechlichkeit des Lebens Geduld haben könne, nicht aber mit verkehrter Lehre.[1] Auch die Menschen sollen es so halten. „Was Glaube und Lehre antrifft, das hat weder Liebe noch Geduld, da muß ich mit Ernst widerhalten und nicht ein Haar breit weichen . . . . Denn gebrechlich Leben verderbet die Christenheit nicht, sondern übet sie, aber gebrechliche Lehre und falscher Glaube verdirbet alles.“[2] Luther dehnt diese Stellung auch auf die Personen aus, die wider das Evangelium reden.[2] Ja, er wagt sogar

1) 34, 241ff.; 12, 81; 13, 320.
2) 8, 76, 81.

dem Papsttum usw. gegenüber das Urteil, daß die Liebe zwar nicht fluchen solle, sondern immer segnen, der Glaube aber habe Macht und solle fluchen.[1] Freilich hat Luther nicht bloß hier, sondern durchweg bei ähnlichen Urteilen zunächst den Gegensatz gegen das römische Wesen im Auge, und auch die Weise, wie Christus zum Kriterium aller Lehre gemacht wird, hängt damit zusammen. Wenn ich nun tot bin, sagt er einmal, dann gedenket daran, daß ihr ihre Lehre wohl ansehet, ob sie Christum recht predigen. Das ist, daß sie für Gott keine Werke führen, alsdann so werdet ihrs finden.[2] Aber man darf nicht übersehen, daß dieser Gegensatz Luther durch seine Situation gegeben war, und man darf daraus nicht den Schluß ziehen, als ob sein Interesse an der reinen Lehre darin sich erschöpfe. Vielmehr ist zu beachten, daß er beispielsweise gerade in der letztgenannten Stelle den Widerspruch auch gegen die Schwarmgeister richtet. Auch darf nicht übersehen werden, daß Luther, wie bereits oben gezeigt wurde, für die rechte Christuspredigt wiederholt auch das Johanneswort zum Prüfstein macht: Ein jeglicher Geist, der da bekennt, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott, und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott, und das ist der Geist des Widerchrists.[3] Verbindet sich damit gerade hier in der weiteren Ausführung jener andere Gesichtspunkt, so wird deutlich, wie für Luther beides zusammen gehört. Gewiß, das ganze religiöse Interesse hängt zuletzt an dem einen, daß wir in Christo und in ihm allein den gnädigen Gott haben. Aber eben darum ist er ebenso an dem anderen interessiert, daß von diesem Christus gilt, was Johannes auf einen zusammenfassenden Ausdruck bringt.

3) Daran bestätigt sich aufs neue, daß die Stellung der Predigt Luthers zu dem überkommenen Dogma eine doppelseitige ist. Sie stößt das Dogma nicht ab; vielmehr wird es gerade für die Frömmigkeit erst recht lebendig. Aber indem das geschieht, wird es zugleich mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt. Das muß jetzt wenigstens in seinen Hauptzügen angedeutet werden. Dann erst ist die Stellung der Predigt Luthers zum Dogma allseitig beschrieben.

---

1) 8, 41.
2) 13, 253.
3) 13, 251.

Es empfiehlt sich von dem scheinbaren Widerspruch auszugehen, der in Luthers Einschätzung der mittelalterlichen Frömmigkeit vorliegt. Das eine Mal tadelt er, daß in der bisherigen Verkündigung und Frömmigkeit das „für mich“ nicht zu seinem Rechte gekommen sei; das andere Mal billigt er der gegnerischen Predigt zu, daß sie auch das noch betone. Beides hat in seiner Weise recht. Selbstverständlich — möchte man sagen — hat man in der Kirche Christi zu allen Zeiten festhalten wollen, daß alles, was Christus ist, er für uns ist. Auch die Väter des Dogmas haben es doch nicht anders gemeint. Auch sie wollten lediglich ihr Heilsverständnis Christi sicher stellen. In der mittelalterlichen Theorie aber ist dieses „für uns“ an einem bestimmten einzelnen Punkt besonders unentbehrlich. Wenn in dem, was man die Heilsordnung nennen könnte, der Begriff der spes in eine gewisse Analogie zu dem Lutherschen Verständnis der fiducia tritt, dann kann diese spes aus dem Fürwahrhalten nur um deswillen erwachsen, weil dies auf den Christus „für uns“ sich richtet. Vor allem ruht ja die ganze Gnadenvermittlung der Kirche auf der Voraussetzung, daß Christus diese Gnade für uns erworben habe. Aber gerade an diesem Punkte läßt sich auch besonders deutlich zeigen, in welchem Sinne Luther bei den Gegnern gleichwohl mit Recht das „für uns“ vermißt.

Wir hörten bereits, wie Luther auch die Verkündigung noch zu den Schafskleidern rechnet, mit denen der Papst sich schmücke, daß uns Christus durch sein Sterben, durch sein Blutvergießen verdient habe, daß wir Gottes Kinder und selig sind, dazu das ewige Leben haben.[1] Das Urteil kann sehr hart erscheinen; zunächst mag man geradezu den Eindruck haben, daß hier das reformatorische Interesse zu seinem Rechte komme. In Wirklichkeit will Luther etwas völlig anderes. Gewiß hat nach jener Predigt Christus für uns die Gnade verdient; aber das begründet zuletzt doch nur für uns die Möglichkeit, daß wir Gottes Kinder und selig werden können. Für die Praxis ist der Christ ganz darauf angewiesen, daß die Kirche jene Gnade ihm mitteilt und er sie im gläubigen Gehorsam gegen die Kirche sich aneignet. Luther hat selbst erlebt, wie der Christ dadurch zuletzt doch ganz notwendig auf sein Selbsttun gestellt wird und eben darum über beständige Unsicherheit nicht hinauskommt. Das wurde erst anders, als jenes „für uns“ für Luther wirklich ein

1) 13, 252.

schlichtes „für mich" wurde, und er verstehen lernte, daß in diesem Christus für ihn der gnädige Gott, den er suchte, selbst Wirklichkeit geworden sei. Fortan lebte seine ganze Frömmigkeit von der Gewißheit, daß Gott selbst in Christo als eine Wirklichkeit in sein Leben hineingetreten sei, und nichts begehre, als das herzliche Vertrauen auf die Gnadendarbietung Gottes, wie sie selbst es im Menschen begründe. Man darf auch sagen, wo jemand jenes „für uns" in dem mittelalterlichen Sinne verstanden hat, da beginnt erst die Arbeit, jene Gnade in das eigene Leben hineinzuziehen; wo dagegen jemand das rechte „für mich" in zuversichtlichem Vertrauen bejaht, da ist für ihn die Gottesgemeinschaft Wirklichkeit geworden. Ist das aber richtig, dann ist nur das eine rechte Predigt von Christus, die ihn so in die Gegenwart hineinstellt, daß an ihm die gnädige Gesinnung Gottes uns als eine Wirklichkeit entgegentritt. Es bleibt freilich Torheit, wenn jemand die objektiven Tatsachen, mit denen das alte Dogma es zu tun hat, beseitigt; an diesen Tatsachen wird ja eben Gottes Gnade für uns sichtbar. Aber auch umgekehrt: alle jene Tatsachen haben zuletzt für uns nur so viel wirkliche Bedeutung, als in ihnen Gottes gnädige Gesinnung für uns offenbar wird. Nur das Dogma und die Predigt wird daher dem reformatorischen Verständnis der Person Christi gerecht, die ihn ganz als Ausdruck jener gnädigen Gesinnung Gottes gegen uns deutet. Insofern darf man sagen, daß [1] das „Gott in Christo" für alles der Leitgedanke sein muß.

Es bewährt sich zunächst an dem Verständnis der Person Jesu, wie es in der Predigt Luthers vorliegt. Luther bewegt sich durchaus in den Bahnen der überkommenen Lehrweise, auch in den Predigten spricht er unbedenklich von den beiden Naturen in Christo. In der Ausführung hält er freilich in bezug auf die eigentlichen dogmatischen Formeln durchweg sehr zurück und bekennt gelegentlich auch, daß er selber in der Verhältnisbestimmung der beiden Naturen untereinander im einzelnen geirrt habe. [2] Aber gerade in demselben Zusammenhang geht er dann doch in der Auslegung von Ebr. 1, 1—12 sehr auf Einzelheiten ein und betont sogleich am Eingang, wie viel für das schlichte Verständnis des Schriftwortes darauf ankomme, darüber klar zu sein, wie es sich mit Christo in

---

1) 12, 250: Also muß Gott in Christo alleine erkennet werden.
2) 7, 206.

beiden Naturen halte.[1] Neu wird alles nur durch den Gesichtspunkt, unter den es zu stehen kommt. Das ganze Interesse konzentriert sich auf die Gewißheit, daß Gott in Christo uns so nahe gekommen ist, daß er sich uns ganz gibt. Um dieser Gewißheit willen ist für den Glauben alles daran gelegen, daß er bekennen darf: darum so ist das unser Trost und unser Ruhm, daß wir wissen, daß dieser König nicht allein ein Mensch ist, sondern auch wahrer Gott.[2]

Beides muß nach Luther in unlösbarer Verbindung mit einander zur Geltung kommen. Zuerst also: Dieser König ist auch wahrer Gott. Auf einzelnes braucht dafür nicht mehr eingegangen zu werden, ich darf auf das Vorhergehende verweisen. Für Luther handelt es sich auch gar nicht bloß um einzelnes, sondern schließlich um die ungeheuere Gewißheit, daß wir in Jesus Christus wirklich Gott zu fassen vermögen. Gelegentlich kommt dies Interesse zu klassischem Ausdruck. Luther führt da einen Menschen ein, der klagen möchte: Ja, ich höre wohl, wie Christus den betrübten Gewissen freundlich und tröstlich zuspricht; wer weiß aber, wie ich mit Gott im Himmel daran bin?[3] Wo jemand so sprechen kann, da ist das für Luther ein Beweis, daß er noch nicht gelernt hat, Christus so persönlich, so eng mit Gott zusammenzufassen, wie es geschehen müßte. Alles Bekenntnis zur Gottheit Christi, das Luther ausdrücklich auch bei einem solchen Menschen für möglich hält, kann daran nichts ändern. Denn „das kann der Teufel noch leiden; so man allein an dem Menschen Christo hangt und nicht weiterführet; ja, er läßt auch die Worte reden und hören, daß Christus wahrhaftiger Gott sei. Aber da wehret er, daß das Herz nicht könne Christum und den Vater so nahe und unzertrennlich zusammenfassen, daß es gewißlich schließe, sein und des Vaters Wort sei ganz und gar einerlei Wort, Herz und Wille". Die Sache ist deutlich. Will jemand wirklich in Christo Gott begegnen, dann muß er die Kunst des Glaubens lernen, diesen Menschen ganz mit Gott zusammenzufassen. Der Gedanke aber, daß das möglich wäre, ohne daß Christus auch wirklich mit Gott zusammengehörte, liegt Luther völlig fern; nur das ergibt sich, daß alles, was von wesenhafter, ewiger Gottheit des Herrn im Sinne Luthers

---

1) 7, 193.
2) 18, 177.
3) 12, 324.

zu sagen ist, an jenem unmittelbaren religiösen Interesse orientiert werden muß.

Aber freilich, wenn wir so in Christo Gott sollen begegnen können, dann hängt das eben so unlösbar mit dem anderen zusammen, daß dieser Christus mit uns zusammen gehört. Auch hier handelt es sich wieder nicht bloß um einzelnes. Vielmehr steht für Luther die Erkenntnis auf dem Spiel, daß Gott nur in der Wirklichkeit eines Menschenlebens uns ganz nahe kommen konnte. Allein so wird wirkliche Erkenntnis Gottes möglich. Mit all unserem Spekulieren und Dichten werden wir Gott nie erkennen. Es kommt darauf an, daß wir zur Krippe uns halten[1] und von dem Menschen Christus aufwärts steigen.[2] Insbesondere lernen wir nur so Gott als den Gott der Liebe erkennen, der sein Herz ganz gegen uns ausschüttet. Sehe ich, wie tief sich Christus „ins Fleisch hinabläßt", ja wie er „sich in meinen Tod, in meine Sünde, in mein Elend gesteckt hat" und weiß doch zugleich, daß er wahrer Gott ist, so erkenne ich die höchste Liebe des Vaters, die kein Herz empfinden noch fühlen kann.[3] So sehr ist Luther gerade im Namen des Glaubens an einer Anerkennung der vollen Menschheit interessiert. Er verweilt daher nicht bloß gerne bei den Zügen der Kindheit, betont auch nicht bloß die Entwicklung Jesu, sondern bezeichnet gelegentlich auch sehr bestimmt die Schranken, die diesem Menschenleben gezogen sind.[4] Nur daß dies Interesse an der Menschheit selbst in dem Augenblick gegenstandslos würde, wo es nicht zugleich in ihr zu einer Offenbarung der wesenhaften Gottheit des ewigen Sohnes käme.

Das drängt dann dahin, das Göttliche und Menschliche in Christo aufs engste in einander zu denken. Zwar fehlt es gerade in den Predigten nicht an scharfen Unterscheidungen der menschlichen und göttlichen Natur; im ganzen aber wird auch ihre Tendenz durch den Satz charakteristisch bestimmt: Obwohl die zwei Naturen verschieden sind, ist es doch eine Person, daß alles, was Christus tut und leidet, das hat gewißlich Gott getan und gelitten, wiewohl nur einer Natur dasselbe begegnet ist.[4]

Eben dies Wort deutet aber zugleich bereits an, wie eng dies Verständnis der Person Christi mit dem Verständnis seines Werkes verflochten

1) 18, 187.
2) 12, 249.
3) 12, 250.
4) 7, 195.

ist. Wieder und wieder hörten wir auch bereits, daß alles, was Christus in seiner Person ist, für uns nur durch das Bedeutung habe, was er für uns tue. Auch für das Werk Christi fällt dann nach der einen Seite aller Nachdruck darauf, daß Gott es ist, der hier mit uns handelt; das heißt nicht bloß, daß Gott, wie wir bereits hörten, dies Werk geordnet hat, sondern daß es auch insofern sein Werk ist, als es das Werk Christi ist, der zu ihm gehört. Mag daher auch noch so stark betont werden, daß Gott die Vergebung der Sünden abverdient werden mußte, so hat das doch keineswegs den Sinn, als sei im Werke Christi ihm etwas abgezwungen, was nicht seine eigene Tat sei. Gott vielmehr ist Subjekt des Werkes. Insofern aber allerdings Gott nur durch dies Werk Christi hindurch mit den Sündern Gemeinschaft machen konnte, ist diese Versöhnung oder Erlösung — beide Ausdrücke begegnen bei Luther in mannigfachen Variationen — grundsätzlich in Luthers Predigt nicht in rechtlichen, sondern ethischen Kategorien gedacht. Man tut freilich nicht gut, besonders viel Wert darauf zu legen, daß Luther gelegentlich gegen den Ausdruck Genugtuung Bedenken äußert,[1] zumal sehr unsicher bleiben muß, wie weit sie reichen. Tatsächlich hat Luther immer wieder den Begriff verwandt, und auch die übrigen Formeln der älteren Theorien sind mehr oder weniger alle bei Luther nachzuweisen. Das hindert aber nicht, daß sein Verständnis des Werkes Christi im Grunde etwas völlig Neues ist.

Das hängt genau damit zusammen, daß dies Werk aus einer Voraussetzung für das Heilswirken der Kirche zu einem direkten Korrelat des rechtfertigenden Glaubens geworden ist. Wo das Werk Christi gewissermaßen selbst nur den Rechtstitel für die Gnadenvermittlung der Kirche bildet, da mag man es auch nach Analogie eines Rechtshandels deuten. Sucht dagegen das erschrockene Gewissen im Werke Christi praktische Selbstvergewisserung, daß alles, was zu seiner Befriedigung geschehen mußte, geschehen sei, so ist grundsätzlich die rechtliche Betrachtungsweise durch die ethische überwunden. Ich darf auf die frühere Ausführung verweisen, wie gerade durch das Werk Christi in dem bestimmten Verständnis Luthers in dem Menschen die fiducia begründet wird. Wo das erwachte Gewissen aus der Sünde heraus den Weg nach Gott sucht, da

1) 11, 307. 324.

darf es sich freilich nicht einbilden, daß es sich selbst die Sünde vergeben könne oder durch Werkerei Vergebung verdienen möge. Aber es soll sich im Blick auf Christum sagen dürfen: „er hat alles getan, was dazu gehöret, daß wir selig werden, nämlich die Sünde, Tod und Höllen überwunden und vertilget, daß nichts mehr dazu von jemand zu tun ist“.[1]

Wenn Luther dann von diesem Ausgangspunkt aus mit unendlichem Ernst vom Zorn Gottes und von einem notwendigen Gericht über die Sünde im Werke Christi spricht, dann ist das freilich ganz und gar nicht bloß überkommenes Gut, sondern sein Eigenstes. Aber es hat aufgehört, ein rechnerisches Spiel mit rechtlichen Begriffen zu sein, es ist zu einer Antwort auf die Frage eines Menschen geworden, der aus der Sünde keinen Weg zu Gott weiß. Vermag er selbst nichts mehr dazu zu tun, so gebietet nach Luther ihm das Evangelium, daß „du Christum aufnehmest und . . . . . nicht zweifelst, er selbst, Christus, mit solchem Tun und Leiden sei dein, darauf du dich nicht weniger mögest verlassen, denn als hättest du es getan, ja, als wärst du derselbe Christus“.[2] Man ersieht auch aus diesem Worte, daß, wenn freilich Christus unsere Sünden auf sich genommen hat,[3] und daher alles, was er infolgedessen tut und leidet mir zu gut geschehen ist, das doch für Luther gar nicht im Sinne einer bloß äußeren, vielleicht nachträglichen Übertragung gemeint ist. Glauben heißt eben nichts anderes, als Christum so ergreifen und sich so mit ihm zusammenschließen, daß das, was mein ist, sein wird und das, was sein ist, mein. Kurz, was objektiv mit dem ganzen Verständnis des Werkes Christi sicher gestellt sein soll, ist die subjektive Anweisung über den rechten Weg zur Frömmigkeit: Willst du die rechte Frömmigkeit, die vor Gott gilt, erlangen, so mußt du gänzlich an dir verzweifeln und in Gott allein traun, mußt dich Christo ganz und gar ergeben und dich seiner annehmen, also, daß alles dein sei, was er hat, und was dein ist, sein sei.[4]

An der Person und dem Werke Christi muß sich die neue Stellung Luthers zu dem überkommenen Dogma entscheiden; Christus bildet ja den direkten Gegenstand des Glaubens im Sinne Luthers. Aber freilich Christus nur insofern, als Gott selbst uns hier nahe kommt. In dem neuen Verständnis der Bedeutung Christi ist daher unmittelbar ein neues

1) 7, 173.
2) 7, 8.
3) 7, 204.
4) 11, 339.

Verständnis Gottes eingeschlossen. Unter allen Zügen im Bilde Gottes tritt jetzt die Liebe in den alles beherrschenden Mittelpunkt. Ich erinnere an die schönen Worte aus der Predigt über 1. Joh. 4, 16 ff.: Gott ist selbst die Liebe, und sein Wesen ist die Liebe. Daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuersee und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet.[1]

Auch die Stellung Luthers zum Dogma von dem dreieinigen Gott, für das er mit allem Nachdruck aller Einsprache der Vernunft gegenüber eintritt, ist durch sein Verständnis Christi bedingt. Betont Luther wieder und wieder die wahre Gottheit Christi, leitet zugleich aber dazu an, Christum mit Gott untrennbar zusammenzufassen, so führt das auf ein Verständnis der Dreieinigkeit, in dem bei aller Unterscheidung der verschiedenen Hypostasen doch zugleich die Einheit sehr nachdrücklich herausgehoben wird. Nun lernten wir freilich bereits eine Formulierung kennen, die viel mehr einem Nebeneinander entsprechen würde;[2] im ganzen aber beweist schon Luthers Bedenken gegen den Ausdruck Dreifaltigkeit, daß die Tendenz seiner Gedanken in anderer Linie sich bewegt. Dreifaltigkeit, urteilt Luther, ist ein recht böses Deutsch, denn in der Gottheit ist die höchste Einigkeit. . . . Es ist ein einig göttlich Wesen, und sind doch drei unterschiedliche Personen. Vater, Sohn und heiliger Geist. Ich nenne es ein Gedrittes. Denn Dreifaltigkeit lautet abenteuerlich, und ich kann ihm keinen rechten Namen geben.[3] Die letzten Sätze erinnern zugleich, wie Luther hier Selbstbescheidung üben will. Sein eigentliches Interesse richtet sich durchaus darauf, die Wirklichkeit festzustellen, die sich dem Glauben in der Selbstbezeugung Gottes im Sohn und Geist aufdrängt. Freilich will Luther in einer Predigt am Trinitatisfest ausdrücklich sich und seinen Zuhörern von diesem Fest vorhalten lassen, wer der dreieinige Gott in ihm selbst sei;[4] aber das erwächst ihm auch dort aus einem Rückblick auf das, was die bisherigen Feste von den Werken und Wundern Gottes predigen. Und im Fortgang der Predigt warnt er davor, zu disputieren, wie es zugehe, daß Gott Vater, Sohn, heiliger Geist ein einiger

1) 18, 313.
2) 9, 30.
3) 6, 354.
4) 9, 20 ff., 2, 331.

Gott sei, denn solches sei unbegreiflich; dagegen redet er in Auslegung von Art. 20, 28 mit erschütterndem Ernst davon, wie das Predigtamt dafür verantwortlich sei, daß das Blut Gottes nicht umsonst vergossen sei. Man sieht, das eigentliche Interesse an der Dreieinigkeit ist das Interesse an der Wirklichkeit der Gottesoffenbarung; ihre Preisgabe würde für ihn eine Preisgabe der Offenbarungstatsache bedeuten. Eben darum nennt er die Predigt von der Dreieinigkeit „eine sehr tröstliche Predigt, die uns ja sollt ein fröhliches Herz gegen Gott machen, sintemal wir sehen, daß alle drei Personen, die ganze Gottheit, sich dahin wendet und damit umgehet, daß den armen, elenden Menschen wider die Sünde, den Tod und Teufel zur Gerechtigkeit, ewigem Leben und dem Reich Gottes geholfen werde.“[1]

In allem Bisherigen ist von dem eigentlichen Objekt des Glaubens die Rede: Gott in Christo. In größter Kürze mag wenigstens eine Andeutung hinzugefügt sein, wie das neue Verständnis des Zentraldogmas sich auch nach Seite seiner Konsequenzen, Voraussetzungen und Vermittlungen auswirkt. Der Vorsehungsglaube erhält jetzt im Glauben an Christum seine feste Grundlage: Sehet, wie ein schön Vertrauen zu Gott in uns wächst durch Christum.[2] Die Sünde aber wird zum Widerspiel des in Christo allein wirklichen neuen Lebens: „Darum siehe nur zu, daß du nur gläubest, daß wahr sei, was der Apostel durchs Evangelium dir saget, nämlich, daß Christus sich selbst für dich gegeben hat, daß er dich erlösete von aller Ungerechtigkeit, und macht dich rein zu einem eigenen Erbe. Hie folget zum ersten, daß du müßt gläuben und bekennen, daß alle dein Wesen sei unrein und ungerecht außer Christi und in dir selbst mußt Natur, Vernunft, Kunst und freien Willen lassen nichts sein, sonst würdest du dies Evangelium Lügen strafen.“[3] Noch wertvoller ist vielleicht das knappe, scharfe Urteil: Ist Christus aber not, so muß die Natur nichts denn Ungnade erlangen mögen; sie stehen nicht beieinander: selbst Mittler sein und Christum zu einem Mittler haben.[4]

Völlig neu wird das Verständnis der Gnadenmittel; aus geheimnisvollen Medien substantieller Gnadenmitteilung werden sie zu Vergegen-

1) 2, 349.
2) 11, 343.
3) 7, 156.
4) 7, 315.

wärtigungen der geschichtlichen Christusoffenbarung. Was Christus für uns getan hat, das hat er in der Taufe uns allen gegeben,[1] im Abendmahl aber „empfangen wir alles, was Christus hat und ist. Wenn ich gläube, daß sein Leib und Blut mein ist, so habe ich den Herrn Christum ganz, und alles, was er vermag, so daß man zugleich fröhlich und trutzig wird.[2] Man sieht hier, wie wenig es bei dem oben angeführten Satz (S. 30) auf eine antidogmatische Entleerung des Sakraments abgesehen gewesen sein kann; aber das ist dort wie hier das Bedeutsame, daß die Bedeutung des Abendmahls für mich ganz daran hängt, daß ich in einem von Gott geschaffenen Glauben Christi Leib und Blut mir eine Vergegenwärtigung des in Christo für mich vorhandenen Heils sein lasse. Gestreift mag schließlich wenigstens sein, wie dadurch ein ganz neues Verständnis des Wortes Gottes erwächst, daß Christus als sein zentraler Inhalt verstanden wird, — hier müßte ja vollends jedes weitere Wort über den Rahmen dieser Abhandlung hinausführen.

Was gezeigt werden sollte, dürfte trotz der Kürze deutlich geworden sein, wie nämlich Luthers Predigt zu einer neuen Bejahung des Dogmas führt, in der beide Momente gleichmäßig zu unterstreichen sind. Man darf sagen: jetzt erst wird das Dogma wirklich Leben; aber indem es Leben wird, wird es selbst neu.

IV.

1) Es ist eine ungeheure Aufgabe, vor die die Predigt Luthers sich gestellt sieht. Sie mutet den Hörern nicht bloß ein völliges Umlernen zu, sondern fordert religiöse Erfahrung von einer Tiefe und einem Ernst, die auch nicht jedermanns Sache zu sein scheint.

Luther selbst wußte sehr genau, daß seine Predigt auf ganz bestimmten Voraussetzungen ruhe: Der da gesund ist, bedarf keines Arztes; ist aber einer krank und wollte gerne gesund werden, der muß sich für schwach und krank erkennen, sonst mag ihm nicht geholfen werden.[3] So kann auch das Evangelium nur von denen verstanden werden, „die sich

1) 7, 173.
2) 11, 206.
3) 11, 341.

und ihre Sünde erkennen",[1] und nur „denen, die da stehen in Betrübnis und Angst, schafft das Evangelium Nutz und Frucht".[2] Darum gefällt es Luther sogar nicht übel, wenn auch bei dem gläubigen Christen sich noch Furcht findet.[3] Wo dagegen „ein rohes, dürres Herz auf diese Predigt fällt, so schafft sie keinen Nutzen, sondern die Leute werden nur frecher und leichtfertiger davon und meinen, sie dürfen nicht mit dem Fleisch streiten, denn sie fühlen ihre Sünde und Unglück nicht".[4] Darum will Luther das Evangelium nur den Gewissen, die da blöd und schwach sind, gepredigt wissen,[5] und ein andermal urteilt er: Darum wäre es gut, wenn es also könnte sein, daß man das Evangelium allein predigte an dem Ort, da solche blöden und erschrockenen Gewissen wären.[6] Jedenfalls also darf man am Evangelium nicht irre werden, wenn es auf viel Widerspruch stößt, oder doch die Frucht nicht bringt, die es bringen müßte; es liegt nicht an dem Evangelium, sondern „an den Schülern".[7]

Schon diese Bekenntnisse sind unter psychologischem Gesichtspunkt für den Ernst der Predigt Luthers bedeutsam. Er will nicht den Schein erwecken, als vermöge er das, was ihm den Inhalt des Evangeliums ausmacht, irgendwie auf äußerliche Weise den anderen aufzuzwingen; er könnte es nicht und würde es nicht einmal wünschen. Dementsprechend verläuft die Predigt selbst. Sie ist zwar durch und durch Predigt des Evangeliums und zwar des ganzen Evangeliums, so wie Luther es versteht. Sie läßt sich nicht dazu verleiten, das Evangelium nach den Bedürfnissen der Hörer zu modeln oder zu verkürzen. Aber sie ist erst recht keine abstrakte Lehrdarbietung; sie ist vielmehr ein Handeln mit den Hörern, das sich auf ihren Boden stellt und in ihre Situation das Evangelium hineinsprechen möchte. Aber was nun, wenn kein Rapport zustande kommt? Luther weiß ja selbst, man kann das Evangelium nicht an einem Ort predigen, wo nur erschrockene Gewissen sich finden. Man muß eben darum darauf rechnen, daß das Evangelium nicht die Gott gewollte Frucht

1) 13, 54.
2) 12, 276.
3) 11, 248.
4) 12, 276.
5) 11, 253.
6) 11, 276, vgl. 13, 56.
7) 11, 277.

schafft. Was dann? Luther sagt wohl: Du mußt dich es alles nicht annehmen,[1] man muß es lassen gehen; aber das ist doch nur so gemeint, daß der Prediger nicht durch scheinbaren Mißerfolg des Worts und seiner Predigt am Evangelium irre werden darf, dagegen ganz und gar nicht so, als ob der Prediger überhaupt jenen Leuten nichts mehr zu sagen hätte. Das ist vielmehr zum anderen an Luthers Stellung und Predigt psychologisch wertvoll, daß sie selbst für das Verständnis des Evangeliums Boden zu schaffen versucht.

In dem Sinne will sie Predigt des Gesetzes sein. Zwar, wenn man es zu dem Zwecke predigte, die Menschen fromm zu machen, dann urteilt Luther: Darum sage ich, wenn alle Prediger aufstehen und Gesetz predigen und wollen die Leute damit fromm machen, was machen sie? Nichts machen sie.[2] Aber eben, weil das Gesetz zuletzt nur Sünde zur Sünde machen kann und von Gottes Zorn und Gericht predigt, darum darf es in der Kirche Christi nicht fehlen.[3] Ausdrücklich wendet sich Luther gegen den Irrtum der Antinomer, als solle man „nicht durch das Gesetz, sondern nur durch das Evangelium die Buße predigen und treiben. Sie verkehren, urteilt er, die zwei Stücke: revelationem gratiae und revelationem irae, als sollte man zuvor von der Gnade predigen und trösten, darnach erst mit dem Zorn schrecken; das ist lauter blind und närrisch Fürgeben solcher Leute, die nicht verstehen, weder was Zorn noch Gnade, Buße oder Trost der Gewissen sei".[4] Freilich fügt Luther sofort hinzu, daß eben alles das „des Gesetzes Predigt ist, was da von unseren Sünden und Gottes Zorn prediget, es geschehe, wie oder wann es wolle". Luther übt in seinen Predigten eben selbst immer wieder die Weise, gerade an dem Evangelium das verkehrte Wesen des Menschen verstehen zu lehren. Auch das ist dann für ihn Predigt des Gesetzes. Worauf Luther es ankommt, ist dies, daß durch die Predigt des fordernden und richtenden Willen Gottes der Boden für die Aufnahme des Evangeliums bereitet werden soll. Es muß zu einem Erbeben „vor dem ernsten und schrecklichen Gotteszorn"[5] kommen, wenn das Evangelium wirklich Aufnahme finden soll.

1) 11, 278.
2) 12, 277.
3) 7, 257 ff.
4) 13, 153.
5) 11, 314.

Näher unterscheidet Luther drei Klassen, die er am liebsten aus der Predigt des Evangeliums möchte ausschließen können. Die einen geben auf das Evangelium überhaupt nicht acht. Bei den anderen wird wirkliche Frucht durch grobe Sünde unmöglich. Die dritten sind noch die Ärgsten, die das Evangelium über das auch verfolgen.[1] Offenbar hat Luther bei den letzten papistische Gegner im Auge. Gegen sie wendet sich vor allem wieder und wieder seine Predigt. In steigendem Maße hat er freilich Ursache, auch die beiden ersten Klassen ins Auge zu fassen. Vor allem war es der Schmerz des Reformators, daß seine Gnadenpredigt von so vielen als bequemes Beruhigungsmittel mißbraucht wurde. In den Predigten herrscht aber doch die Auseinandersetzung mit der römischen Frömmigkeit weit vor und ist das eigentlich charakteristisch Neue. Über sie daher wenigstens noch einige Andeutungen.

Luther vollzieht die Auseinandersetzung nach zwei Seiten. Das eine Mal erinnert er wieder und wieder, daß der ganze Anspruch dieser Frömmigkeit mit dem Evangelium von Christo in unlösbarem Widerspruch stehe.[2] Es mag scheinen, als ob das auf einen Gegner von vornherein wenig Eindruck machen könne. Aber man beachte, daß Luther den Hörer bestimmen möchte, aus Sätzen, die er selbst anerkennt, die Konsequenzen zu ziehen. Ist Christus wirklich der Mittler zwischen Gott und uns, — nun, so müßte man verstehen, daß für irgendeine andere Vermittlung nicht Raum ist. Aber freilich, diese Konsequenz war ja gerade das Neue, das den Gegnern nicht ohne weiteres einleuchten konnte, und so kann diese ganze Weise zuletzt doch nur den Sinn haben, die Hörer immer wieder vor eine Entscheidung zu stellen, ob sie wirklich durch Christum selig werden wollen oder nicht.

Diese ganze Predigt findet daher psychologisch notwendig ihre Ergänzung in der anderen Weise, die immer wieder von dem Unzureichenden der bisher geübten Frömmigkeit überführen möchte. Luther faßt dabei naturgemäß vor allem die mönchische Frömmigkeit ins Auge. Sie lag ihm besonders nahe, aber er weiß auch, daß sie ja in der Kirche als charakteristische Ausprägung der kirchlichen Frömmigkeit gilt. Zwar auch das ist ihm wohl bekannt, — und gerade der Polemik eines Denifle

---

1) 11, 245.
2) 7, 105; 136; 154; 156 usw.

gegenüber mag das besonders herausgehoben sein — daß die Gegner hier „noch ein großes Luftloch gemacht haben, sprechen, daß Vollkommenheit und Stand der Vollkommenheit sind zweierlei. Es möge ein Mensch wohl im Stande der Vollkommenheit sein, daß er dennoch nicht vollkommen sei“.[1] Aber auf Luther macht diese ihm sehr wohlbekannte Unterscheidung angesichts der Praxis gar keinen Eindruck: blind, blind, blind, töricht, töricht, töricht, toll, toll, toll, unsinnig ist das Volk, ruft er aus. Zwar läßt er durch allen Gegensatz sich nicht dazu verleiten, das ganze Ordenswesen an sich zu verdammen. Man möchte es sich gefallen lassen können, wenn die Gegner nur „erkenneten, daß sie nicht durch ihren Ordensstand oder Werk fromm und selig würden, sondern allein durch diesen Glauben Christi; darnach sie träten unter ihre Werk und Gesetz als die Freiwilligen, der sie nicht bedurften denn nur zu des Leibes Kasteiung und dem Nächsten zu helfen. Aber nun sie in der Meinung gehen, als seien es nötige Werke, die sie tun müssen, wo sie fromm und selig werden sollen, ist es eitel Verführung und Sünde.[2] Luther wird nicht müde, die Torheit zu geißeln, die mit jenen äußeren Dingen im Ernst glaubt, Gott dienen zu können; an den eigentlichen Ernst der sittlichen Forderung reicht alles dies überhaupt ja nicht heran. Sie geht auf nichts Geringeres, als „daß ich Gott so lieb habe, daß ich seinethalben könne verlassen alle Kreaturen, und wenn er es haben will auch Leib und Leben, ja, daß ich ihn allein lieb habe über alles.“[3] Wer besteht vor diesem Kanon? Rühmen sich jene ihrer guten Werke, nun wohl sie sollen wissen, daß unter den 600 000, die das verheißene Land nicht erreichten, gewiß viele gewesen sind, die voll guter Werke waren und haben doch alle gefehlt und mußten in der Wüste sterben.[4] Dabei will Luther keineswegs allen Gegnern ehrliches Ringen absprechen. In weitem Umfange hat er offenbar freilich den Eindruck, daß es um heuchlerisches Scheinwerk sich handelt. Aber er weiß, es gibt andere, die unter diesem vergeblichen Ringen sich martern und quälen, sie „wollten sich gerne herauswirken, so viel arbeiten und sich selbst so fromm fühlen, daß sie sich nicht dürfen fürchten; aber damit

---

1) 7, 333.
2) 7, 285.
3) 14, 6.
4) 8, 94.

machen sie nur Übel ärger".[1] Offenbar hofft Luthers Predigt, diesen noch zurecht helfen zu können.

2) Damit dürfte die Hauptaufgabe deutlich geworden sein, die Luther für die Vermittlung des eigentümlichen Inhalts seiner Predigt erwuchs. Er mußte vor allem innerhalb der bisherigen Frömmigkeit für die neuen Gedanken den Boden zu bereiten versuchen. Nun stand sie in den entscheidenden Punkten zu dieser Frömmigkeit in scharfem Gegensatz, — wie soll sie dennoch Anknüpfung versuchen? Luther fand sie in dem Ringen nach Gott, das er auch dort noch anzuerkennen vermochte. So weit mit ihm wirklich Ernst gemacht wurde, hoffte er auf gleiche Erfahrung, wie er selbst sie gemacht hatte, daß nämlich kein Mensch von sich aus zum Glauben an Gott hindurchdringen könne. Wo die Hörer bis dahin sich führen ließen, war für das Evangelium im Sinne Luthers Raum.

Noch eine andere Aufgabe entstand für Luther, die erst recht schwierig erscheinen mag. Der Gegensatz zu der bisherigen Frömmigkeit trat da am schroffsten zutage, wo Luther die dort behauptete religiöse Gewißheit überhaupt zerschlug. Ist es mit diesem vermeintlichen Fürwahrhalten der christlichen Wahrheit nichts, dann erwuchs die Aufgabe, den rechten Weg zu zeigen, auf dem wirkliche Gewißheit um sie zustande kommt. An sich möchte man ja verwundert sein, daß Luther überhaupt auf die Frage eingeht, wie die Gewißheit um die christliche Wahrheit in dem Menschen entsteht; man möchte meinen, in seiner Zeit habe dazu wenig Anlaß vorgelegen. Der Grund liegt in jener Beurteilung der vorhandenen Gewißheit. Sah Luther tiefer, und verstand er, daß sie nicht wirklich religiös tragfähig sei, so war die Frage freilich nicht zu umgehen, was denn rechte Gewißheit sei, und wie sie begründet werde.

Nun habe ich anderwärts[2] Luthers Antwort auf diese Frage zu skizzieren versucht und darf darauf verweisen. Nur die zwei entscheidenden Punkte, wie sie im engsten Zusammenhang mit dem Bisherigen sich ergeben, hebe ich heraus. Zuerst dringt Luther darauf, daß auch die Gewißheit um die christliche Wahrheit persönlicher Natur sein müsse. Unzweifelhaft mit Recht. Es handelt sich hier lediglich um eine Folgerung aus dem persönlichen Charakter der Heilsgewißheit. Offenbar wäre es

1) 13, 88/89.
2) Christliche Wahrheitsgewißheit, 1. Kapitel: Luther p. 11—12.

ein Widerspruch in sich selbst, die Gewißheit des Heils auf Tatsachen begründen zu wollen, deren der Christ nicht persönlich gewiß ist.[1] Luther bringt die Notwendigkeit persönlicher Vergewisserung gerne dadurch zum Bewußtsein, daß er den Christ in die über alles entscheidende Stunde des Todes führt: Wenn du im Sterben bist und stehest auf dem Papst und Konziliis und sagest: Das hat der Papst gesagt, das haben die Konzilia beschlossen, die heiligen Väter Augustin und Ambrosius haben es also bestimmet, da kann dir der Teufel also bald ein Loch machen: Wie, wenn es falsch wäre, wie, wenn sie geirrt hätten; wenn dir eine solche Versuchung einkommt, dann liegst du schon darnieder. Darum mußt du des gewissen spielen, daß du keck und trotzig darfst sagen: das ist Gottes Wort, da will ich überlassen Leib und Leben und hunderttausend Hälse, wenn ich sie hätte.[2]

Diese persönliche Gewißheit um das, was Gottes Wort ist, wie Luther sie hier fordert, kommt aber — das ist das andere — in seinem Sinne durch religiöses Erleben hindurch zustande: „Das Wort . . muß dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen, fühlet, wie wahr und recht es sei".[3] Luther hat den Begriff des Fühlens in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. In unserem Zusammenhange denkt er an das unmittelbare Innewerden der göttlichen Selbstbezeugung, das den Menschen von der Wirklichkeit des Wortes Gottes als eines ihm geltenden Gotteswortes überführt. In diesem Sinne bindet Luther auch die Entstehung der Gewißheit um die christliche Wahrheit an den Weg religiöser Erfahrung.

Eine bedeutsame Anwendung dieser Gedanken auf einen speziellen Punkt deutete sich bereits früher an. Luther kennt auch einen Glauben an die Gottheit Christi, der dem Menschen nichts hilft. Der rechte Glaube muß eben von Gott selbst im Menschen geschaffen sein. Für seine Entstehung empfiehlt Luther aber, von dem Menschen Jesus auszugehen: du sollst mir Gott zufrieden lassen, Gott mit deinem Dichten und Spekulieren ohne Schaden und Gefahr nicht erkennen, es sei denn, daß du dich zur Krippe haltest und zum ersten die Geburt von der Jungfrau recht ansehest, denselbigen Sohn der Jungfrauen, der ihr an den Brüsten sauget,

1) Vgl. für den hier bestehenden Zusammenhang z. B. 11, 9.
2) 13, 229.
3) 10, 163.

welcher zu Bethlehem geboren ist, lerne zum ersten recht wohl erkennen. Bleibest du bei dieser Mutter Sohn, so wird der Text von ihm selbst fließen und schließen, daß dieser Sohn sei auch vor der Welt geboren, das wird alsdann von ihm selbst folgen.[1] Nun darf man auch aus solchen Sätzen nicht eine Schablone machen. Sie sind dafür unter sich bereits zu mannigfaltig. Aber deutlich ist, daß alles im scharfen Gegensatz zu der anderen Weise steht, die Christus von oben herab konstruieren möchte. Der Christus, durch den wir leben, ist eben keine Konstruktion unserer Gedanken, sondern eine Wirklichkeit, der wir in der Geschichte begegnen. Soll es daher zu einem rechten Glauben an die Gottheit Christi kommen, so hängt alles daran, daß wir vor diesen Christus uns stellen lassen und an seiner geschichtlichen Erscheinung untrennbar der Gottheit Christi und Gottes gewiß werden. In dem Maß, als wir in Christo, seiner Person und seinem Werk, Gott selbst erleben, kommen wir im Sinne Luthers zur rechten Gewißheit um die Zugehörigkeit dieser Person zu Gott, seine wesenhafte, ewige Gottheit.

Wo das weiter ausgführt werden könnte, würde sich zeigen, daß es zuletzt ein und dasselbe religiöse Erleben ist, in welchem die Gewißheit um die Tatsachen, die unseren Glauben tragen, und dieser Glaube selbst entstehen. Luther hält nichts von einem Fürwahrhalten, das erst nachträglich zu einem Vertrauen oder zu einer Hoffnung auf Gottes Gnade führen soll, aber er könnte sich eben so wenig mit einer fiducia einrichten, die nicht eine Gewißheit um das von ihr ergriffene Objekt in sich schlösse. Beides entsteht grundsätzlich angesehen in einem, fiducia und assensus, assensus und fiducia. Dem kann freilich hier nicht — am wenigsten in seinen weitreichenden dogmatischen Konsequenzen — weiter nachgegangen werden. Hier sollte nur herausgehoben sein, daß Luther nicht bloß ein Bekenntnis zur christlichen Wahrheit fordert, sondern auch mit Ernst bemüht ist, einen gangbaren Weg dahin nachzuweisen.

3) Endlich zeigt sich die psychologische Haltung der Predigt Luthers auch in seinem Verständnis für die Notwendigkeit einer Individualisierung. Zwar ist seine Predigt, wie früher festgestellt wurde, grundsätzlich Entfaltung des Evangeliums und daher in erster Linie eine grundsätzliche Verknüpfung des Inhaltes des Evangeliums mit den allgemein geltenden Be-

1) 18, 177f.

dürfnissen des Menschenherzens. Das schließt aber keineswegs aus, daß der Prediger da, wo die Situation es fordert, je nach dem individuellen Bedürfnis sehr verschiedener Töne fähig ist.

Besonders charakteristisch sind dafür zwei Predigten über das Abendmahl, die in der Kirchenpostille fast unmittelbar aufeinander folgen. In der einen warnt er in der früher angedeuteten Weise davor, in einem selbstgemachten Glauben an die Gegenwart von Fleisch und Blut Christi im Abendmahl schon die rechte Vorbereitung für die Feier zu finden. Dabei spitzt er den Unterschied zwischen dem falschen und rechten Glauben so zu und stellt zugleich an den letzteren so große Anforderungen, daß man unwillkürlich fragt, ob nun nicht gerade auch aufrichtige Herzen erschrecken und fern gehalten werden möchten. Es muß ein Glaube sein, sagt Luther, den Gott in dir macht, du mußt wissen und empfinden, daß solches Gott in dir wirkt, daß du es unzweifelhaft dafür haltest, es sei wahr, daß dies Wort und Zeichen dir gegeben sei und so mutig bist, daß dich dünket, du müßtest darüber sterben. Freilich fügt er dann den Rat hinzu, wo jemand zweifle, möge er Gott um Gnade bitten, damit er zu diesem rechtschaffenen Glauben käme; aber dann fährt er alsbald wieder fort: Da würdet ihr wohl sehen, wie wenig Christen sind, und wie wenig ihrer zum Sakrament gehen würden. Um so ernster klingt das, als Luther zugleich in der Predigt bestimmt erklärt, er wolle es diesmal noch geschehen lassen, daß man in der bisherigen Weise hinzugehe, aber fortan solle die Teilnahme an der Feier von einer Prüfung abhängig gemacht werden, ob wirklich auch bei den Christen jener Glaube sich finde.[1]

Man begreift, daß unter einer solchen Predigt auch der ernsteste Christ sich fragen möchte, ob er nicht lieber zurückbleiben solle. Das ist die Situation, die in der anderen Predigt vorausgesetzt wird. Luther erinnert am Eingange, mit welchem Ernst er vor einem unwürdigen Empfang des Abendmahles gewarnt habe. Dabei solle es auch bleiben; aber, fährt der Prediger dann fort, — „wiederum spüre ich an vielen und auch an mir selbst, daß der böse Geist auch zu sehr auf die rechte Seite dringet, das er lasse und träge Herzen mache, das Sakrament zu nehmen, daß sie nicht wollen hinzugehen, sie fühlen denn gewiß, daß sie im Glauben entbrannt sind. Das ist auch fährlich usw.“ Und nun ver-

1) 11, 204 ff.

sucht Luther, die Bereitung auf die Feier den aufrichtigen Herzen so leicht als möglich zu machen und macht vor allem den Schwachgläubigen gegenüber geltend, daß das Sakrament darum eingesetzt ist, „daß wir unseren Glauben dadurch anzünden und stärken sollen.“[1] Man sieht, die verschiedene Situation legt dem Prediger sehr verschiedene Weisen auf die Lippen.

Nur einen Punkt hebe ich noch heraus, der auch für die Psychologie der Predigt nicht ohne Bedeutung ist. Was der Predigt Luthers, psychologisch betrachtet, ihre Durchschlagskraft gibt, ist nicht am wenigsten ihr Zeugnischarakter. Sie sichert überall den Eindruck, daß der Prediger sein Eigenstes gibt. Auch da, wo er es nicht ausdrücklich sagt. Aber Luther trägt auch kein Bedenken, gelegentlich im Ich-Ton zu reden. Wo er bei den Gegnern erst einmal sich Eingang verschaffen möchte, da spricht er davon, daß auch er ja genau so gestanden habe wie sie, und warum er gegenwärtig nicht mehr so stehe. „Solche sind wir bisher alle gewesen; denn auch ich, als ein geistlicher, gelehrter Doktor, nichts anderes gewußt, noch verstanden, sondern geträumet, mein Mönchskappen sollte Gott gefallen und wäre der Weg zum Himmel; . . . . aber nun sehe ich, daß solches falsch und Blindheit ist usw.“[2] Man begreift, daß derartige Selbstbekenntnisse einen tiefen Eindruck machen mußten; vielleicht waren sie sogar das einzige Mittel, um manche Gegner erst einmal zum Hinhorchen zu bestimmen. Überrumpeln wollte und konnte Luther sie nicht, verstandesmäßige Erwägung führte nicht zum Ziel, den einzig gangbaren Weg persönlicher Erfahrung mochten jene noch nicht gehen, — vielleicht ließ ein solches Selbstzeugnis sie doch empfinden, daß hier eine Wirklichkeit behauptet werde, an der nicht einfach vorüberzukommen sei. Ergreifender noch klingt es, wenn Luther mit Einsetzung seiner Person bittet, warnt und ermahnt. „Darum so warne ich euch aber einmal und gedenkt daran, wenn ich nun tot bin usw.“ so ruft er aus.[3] Konnten seine Freunde es hören, ohne einen unauslöschlichen Eindruck zu empfangen?

Man hat es wohl als Charakteristikum der lutherischen Predigt hingestellt, daß sie ganz objektiven Charakter trage und den Ich-Ton überhaupt nicht kennen dürfe. Auf Luther kann man dafür sich nicht be-

1) 11, 244 ff.
2) 9, 141, vgl. 12, 239.
3) 13, 253.



rufen. Gewiß, der Prediger nach seinem Sinn soll nicht irgendwie sich selbst predigen, sondern Christum und ihn allein. Aber er soll nicht von Christus reden wie ein Historiker, auch nicht seine Sache führen wie ein Sachwalter, auch nicht Christum rühmen wie ein Rhetoriker, — er soll ein Zeuge Jesu Christi sein. Zeugen kann der Mensch aber nur auf Grund dessen, was er selbst gesehen und erlebt hat. Er braucht das nicht viel in den Vordergrund zu drängen, auch bei Luther ist das direkte Selbstbekenntnis doch Ausnahme und war dort außerdem durch die Situation ganz besonders veranlaßt. Aber die persönliche Erfahrung gebe der ganzen Predigt Zeugnischarakter. Das verträgt die lutherische Predigt nicht bloß, sondern fordert gerade sie. Wenn sie Christum ins Herz bringen soll, wie soll das, psychologisch angesehen, geschehen, wenn der Prediger nicht persönlich mit dem Wege zu Christus und auch mit den Gedanken des Menschenherzens vertraut ist? Wie soll es ihm auch gelingen, die Person Christi als eine Wirklichkeit vor seinen Hörern erstehen zu lassen, wenn sie ihm nicht selbst Wirklichkeit ist? Luther war ein solcher Zeuge. Das macht nicht am wenigsten seine Predigt vorbildlich.

Es bestätigt zugleich aber noch einmal: Luther predigt nicht totes Dogma, sondern den lebendigen Christus, — aber den Christus, wie das Dogma ihn fixieren wollte.